GEORG WILHELM FRIEDRICH

HEGEL

ISSN 1309-3304

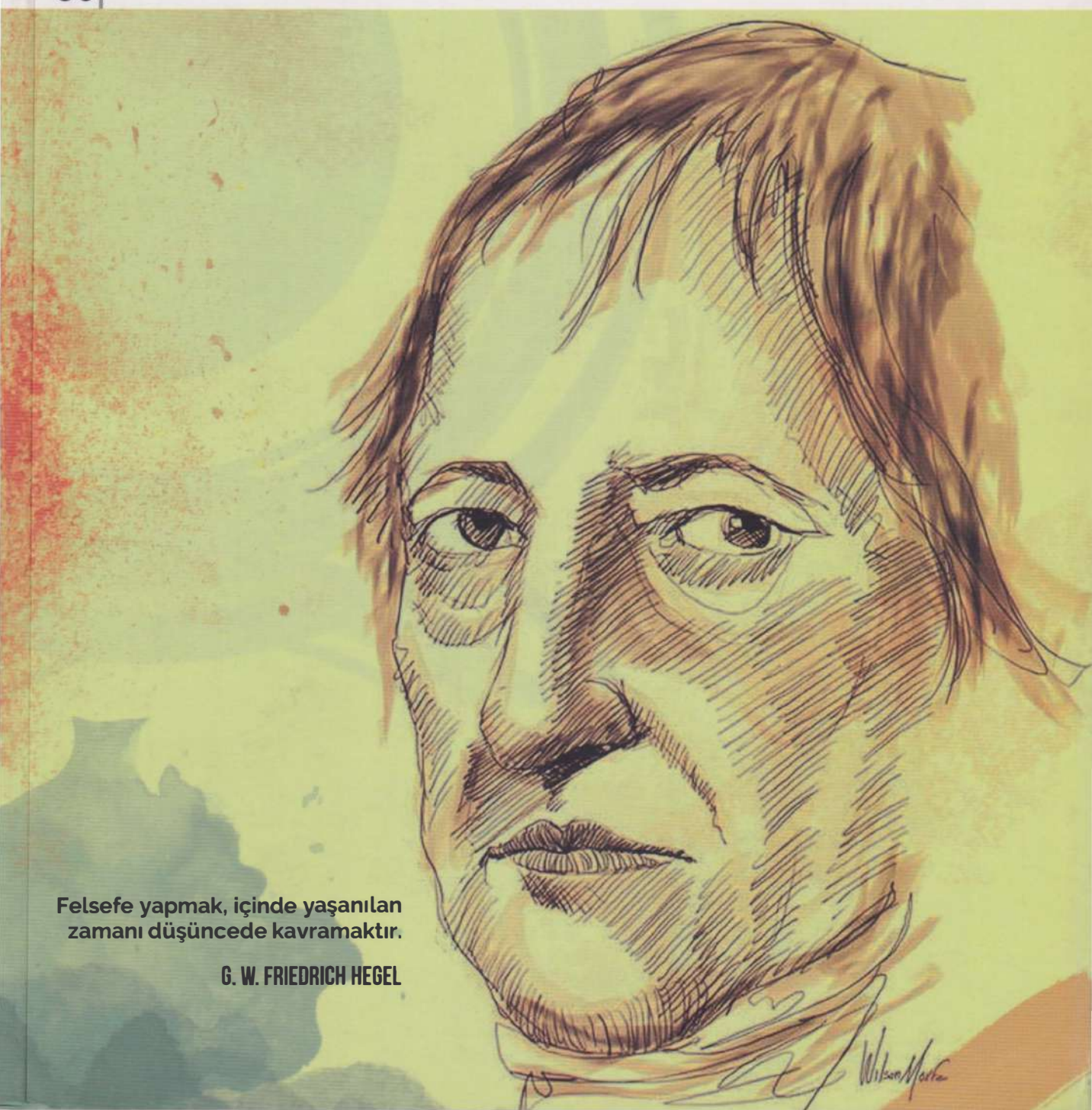
FELSEFE DERGİSİ

56

düşünbiL

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

KASIM - ARALIK 2016 | YIL 10 | FİYATI: 12 TL



Felsefe yapmak, içinde yaşanılan zamanı düşüncede kavramaktır.

G. W. FRIEDRICH HEGEL

düşünbil

İKİ AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 10 / SAYI 56 / KASIM-ARALIK 2016

İmtiyaz Sahibi, Sorumlu Yazı İşleri ve Genel Yayın Yönetmeni
Olcay Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Topcu

Çeviri Editörü
Sezgi Alçiçek - Cemre Topcu

Grafik / Tasarım
Olcay Yılmaz

Üyelik Koşulları
Yıllık Üyelik: 90 TL
Yıllık Yurt Dışı: 55 €
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 140 TL

ISSN: 1309-3304

PTT Posta Çeki No: 55 74 932
Türkiye İş Bankası: Hesap No: 4228-1047893
Mithatpaşa Şb.
IBAN: TR75 0006 4000 0014 2281 0478 93
Olcay Yılmaz adına...

Adres: Atatürk Bulvarı Engürü İş Hanı 107/71
Kızılay – Çankaya/ Ankara
Telefon: (13.00-19.00 arası): 0.534 328 06 46

Web: www.dusunbil.com
E-posta: dusunbil@hotmail.com
Abonelik/Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Düşünbil Akademi: www.dusunbilakademi.com

Baskı: Özyurt Matbaacılık
Adres: Zübeyde Hanım Mah Büyük Sanayi 1.Cad. Süzgün Sk. No: 7
İskitler / Altındağ / ANKARA
Telefon: +90 312 384 15 36
Basım Tarihi: Kasım 2016

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDİTÖRDEN

Bu yılın son sayısı ile karşınızdayız. Olayların hiç durulmadığı bir yılı geride bırakıp savaşsız bir 2017 yılına girmeyi umutla bekliyoruz.

Bu sayımızda birçok düşünüre ilham kaynağı olmuş ve çağdaş felsefeyi derinden etkilemiş bir filozofa, Hegel'e yer verdik. Kuşkusuz bir filozofu tek bir sayıda anlatmak zor; konu Hegel ise elbette her sayı yetersiz kalacaktır. Yine de sizler için iyi bir sayı hazıladığımızı düşünüyoruz. Keyifli okumalar...

Aydınlık güzel günlere…

DÜŞÜNBİL DERGİSİ

Bitki olacaksam
Çayır çimen olayım
Aman baldıran değil
Yol altında kalacaksam
Gelin arabaları geçsin üstümden
Çelik paletler değil
Üstümde çocuklar koşuşsun
Ne kaçan ne kovalayan
Askerler değil
Kerpiç yapacaksanız beni
Okullarda kullanın
Cezaevlerinde değil
Soluğum tükenmez de kalırsa
Islık öttürsünler
Aman ha düdük değil
Kalem yapın beni kalem
Şiirler yazan sevi üstüne
Ölüm kararı değil
Ölünce yaşamalıyım defne yapraklarında
Sakın ola ki
Silahlarla değil

Aziz Nesin

/dusunbildergisi @dusunbildergisi
@dusunbildergisi /dusunbildergisi

İÇİNDEKİLER

KAPAK

04 Hegel'in Tanrısı ve Aşkınlık
Robert M. Wallace
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer

08 Hegel, İlluminati ve İsteğin Ben'i
Mutluhan İzmir

12 Catherlne Malabou'nun 'Hegel'in Geleceği' Kitabı
Peter Benson
Çeviren: Şebnem Ertan

15 Hegel'in Diyalektik Mantık'ı ve Felsefesinin Eleştirisi
Halit Payza

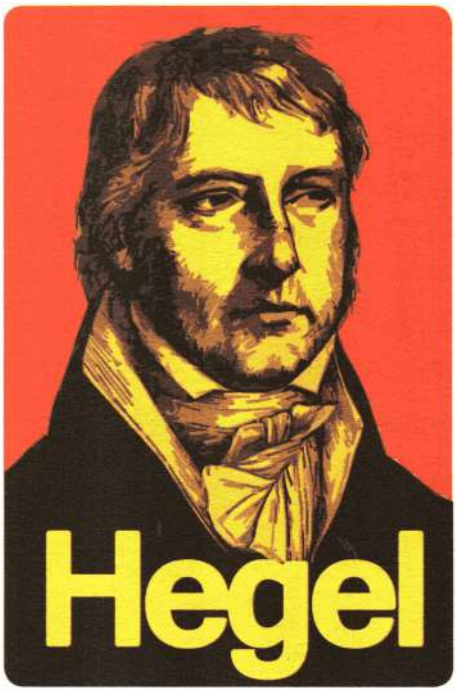
20 Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme
Doğan Göçmen

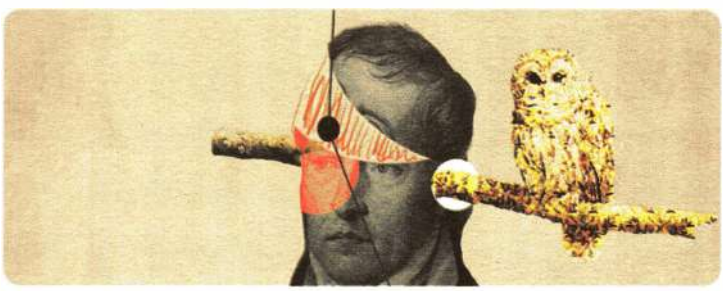
29 Tarih ve Özgürlük: Hegelci Yanılsama
Nejla Doğan

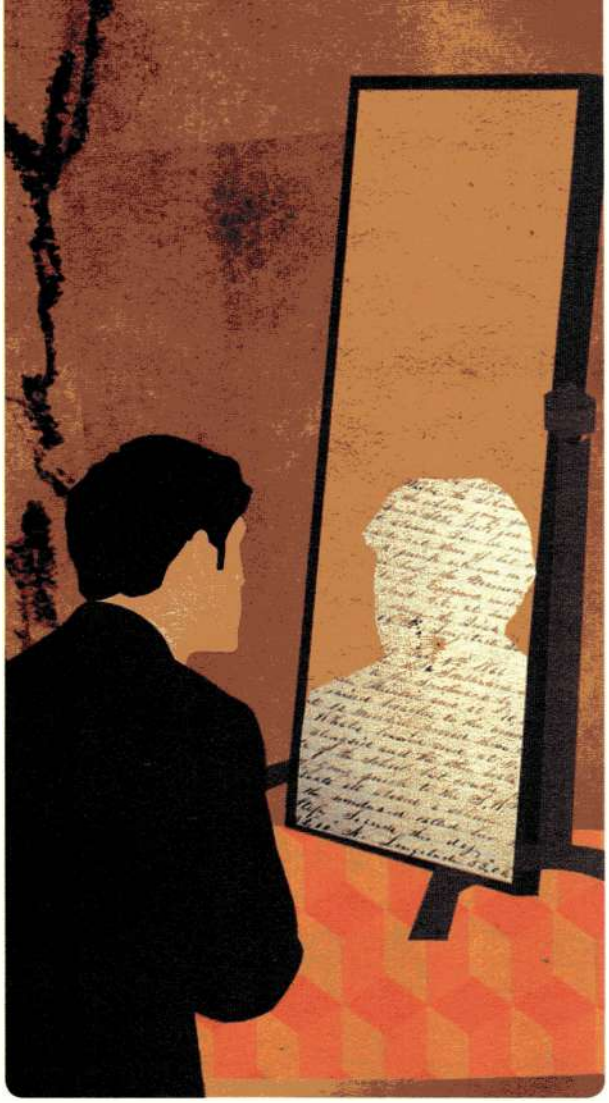
32 Tin'in Trajedisi
Osman Baran Kaplan

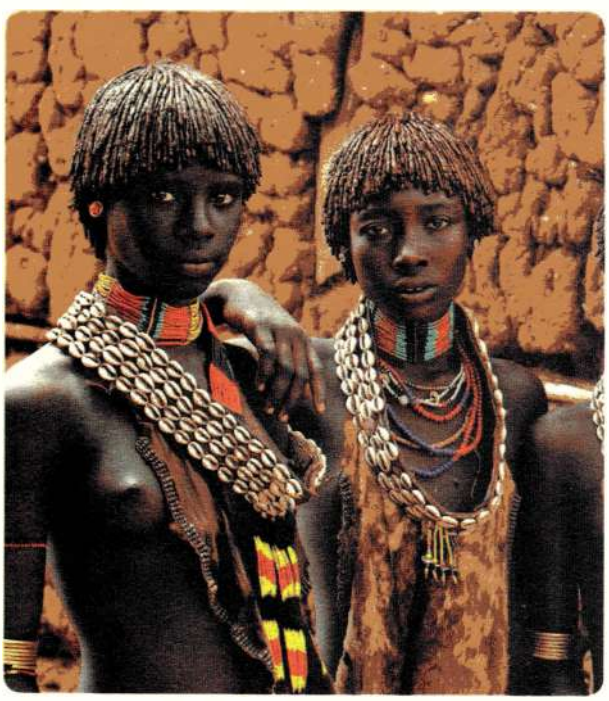
34 Mustafa Şekip'in Hegel'in Sanat Teorisi Üzerine Görüşleri: Hegel'in Sanat Nazariyesi
Bünyamin Tan

39 İlkel Kabilelerde Cinsel Hayat ve Aile'nin Doğuşu
Süleyman Delil Karakurt



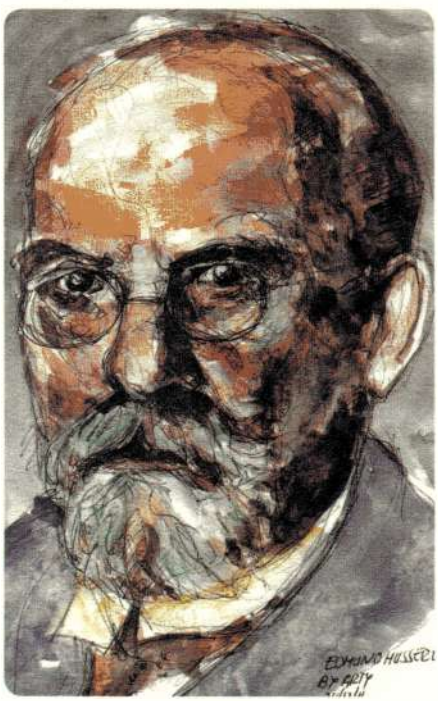






43 Psikolojinin Fenomenolojik Eleştirisi: Edmund Husserl
Hüseyin Deniz Özcan

55 Barbarlığın Seri Üretimi
Bahattin Kızıldoğan



60 Matematiğin Büyülü Denizine Keyifle Dalabilmek Felsefe Solungaçları ile Mümkün müdür?
Deniz Ünal

HEGEL'İN TANRISI VE AŞKINLIK

ROBERT M. WALLACE
ÇEVİREN: ZEYNEP ŞENEL GENCER

by Edgar Degas

Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens ve Daniel Dennett tarafından başlatılan bir "Tanrı" tartışmasında, yazarlar sürekli belirli ünlü filozoflara atıfta bulunurlar. Thomas Aquinas'ın Tanrının varlığını kanıtlamanın "beş yolu" düşüncesi hakkında birçok şey duyarız. Bazen de Benedict Spinoza'nın Tanrının doğa olduğuna dair doktrininden dem vurulduğunu görürüz. Tabii ki David Hume'un mucize fikrine eleştirileri; Immanuel Kant'ın Tanrıya dair ontolojik argümanları ve Friedrich Nietzsche'nin "Tanrı'nın öldüğüne" dair meşhur açıklaması konularında da birçok şey anlatılır.

Tanrı konusuyla kapsamlı şekilde ilgilenen ve bu tartışmalarda dikkate alınması gereken fakat alınmamış büyük bir modern filozof daha var. Bu da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)'dir. Birçok çok tanınmış liberal teolog, geçtiğimiz bir buçuk yüzyıl boyunca, Darwinci evrim ve diğer köklü bilimsel keşiflere ters düşmeden, insanların ruhani özlemlerini tatmin edebilecek bir Tanrı anlayışı üretmek istediler. Çok da iyi bilinmeyen bir gerçekse, Hegel'in bunu Hume ve Kant gibi büyük modern skeptiklere cevap olarak, olağanüstü bir güç ve incelikle zaten yapmış olduğudur.

Hegel'in felsefesi, filozofun karmaşık yazın tarzı ve ismiyle ilişkilenen çeşitli yanıltıcı söylentiler nedeniyle erişilmesi güç bir yapıdadır. Karl Marx, Hegel'in kendi düşününde önemli bir etkisi olduğunu iddia etmiştir. Ve Marx bir ateist olduğundan, birçok inanan onun sözde öğretmeni Hegel'den hiç hazzetmedi. Diğer yandan, Søren Kierkegaard, Hegel'in dini kurak ve aşılmaz bir rasyonel sisteme indirgediğini iddia ederek bu durumla dalga geçti. Yani Hegel'in felsefi teolojisi, onu reddeden ve etkisini yumuşatmaya çalışan ateistlerin ve terminolojisini yabancı ve korkutucu bulan inananların arasında; yani bir anlamda iki ateş arasında kaldı. Sonuç olarak, sadece birkaç yorumcu bu fikre, ona çekici kılacak şekilde yaklaşıp yayılmasını sağlayacak kadar sempati besledi.

Yine de, Hegel'in günümüzde yaşamış olması gerektiğini düşünüyorum. Hem geleneksel dinlerden hem de bunların dışından geniş çaplı bir kitle, aşkın gerçeklik hakkında düşünmenin dogmatik olmayan yollarını arıyorlar. Karen Armstrong ve Elaine Pagels gibi yazarlar, gelenek ve inançla, dini deneyimle ve dini düşünceyle daha az ilgili olan geniş kitlelere hitap ediyorlar. Hegel'in okunabilir bir yorumu, onun fikirlerinin saf aydınlatıcı gücü üzerinden okuyucularına ulaşacak.

Bu fikirler nelerdir? Hegel, Tanrı hakkında düşünmenin geleneksel yollarına dair radikal bir eleştiriyle başlıyor. Tanrı, genel olarak, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve benzeri şekillerde tarif ediliyor. Hegel, bunun bir hata olduğunu söylüyor. Eğer Tanrı, gerçekten sonsuz, gerçekten sınırsız ise o zaman tanrı "bir varlık" olamaz, çünkü "bir varlık" (ancak güçlü) diğerleri arasında, sadece diğerleriyle ilişkilerince bile sınırlanır. X olmayışı, Y olmayışı ya da benzeri olmayışı ile sınırlıdır. Fakat o zaman açıkça sınırsız değildir. Tanrıyı bir varlık olarak düşünmek, Tanrıyı fani kılmaktır.

Eğer Tanrı bir "varlık" değilse, nedir? Hegel bu noktada, iki konuya parmak basıyor: Birincisi, sizin ve benim gibi fani şeylerin olabildiğimiz kadar gerçek olmada başarısız olduğumuza dair bir his; çünkü ne olduğumuz, büyük ölçüde diğer fani şeylerle olan ilişkilerimize bağlıdır. Eğer kendisini olduğu şey yapmak için yine sadece kendinden güç alan bir şey olsaydı; o zaman o "bir şey" kuşkusuz bizim olduğumuzdan daha fazla kendisi olurdu. Tanrı için sonsuz olmanın önemi buradan gelir: Çünkü bu, Tanrı'yı daha çok kendi ve kendi olarak, diğer her şeyin olduğundan daha fazla bütünüyle gerçek yapar.

Hegel'in ikinci ana noktası, bu bizim olduğumuzdan daha gerçek olan şeyin sadece kuramsal bir olasılık olmadığıdır; çünkü bizler, kendimiz olarak, bazı zamanlarda, diğer zamanlara kıyasla, tamamen gerçek olma deneyimine daha az sahibiz. Bu deneyimi, şimdiki arzularımız ve projelerimizden bir adım uzaklaşarak kendimize neyin mantıklı olacağını, bu şartlarda neyin en etraflı olacağını sorduğumuzda yaşarız. Böyle bir soru sorduğumuzda, kendimizi arzuyu duymamıza ya da projeyi yürütmemize neden olan şey neyse ona daha az bağımlı kılarız. Neyin daha iyi olacağını, kendi kendimize yetmek yerine, düşüncelerimiz üzerinden deneyimleriz. Fakat kendi kaderini tayin edebilmeyi bu yolla anlayan bir şey, zaten daha "kendisi" gibidir. Kendisi olarak, şartların ürünü olan bir şeyden daha gerçektir.

Bu iki nokta beraber ele alındığında, Hegel, eleştirdiği geleneksel Tanrı algısının bir temsiline ulaşır. Eğer kendi kaderini tayin etmeye (ve aynı kendisi gibi gerçek) eşlik eden başka daha yüksek bir gerçeklik derecesi varsa, ve gerçekte, bizler bazı zamanlar, diğer zamanlarda olduğundan daha büyük bir özerklik elde ediyorsak, o zaman bu, bizim kendi deneyimimize, Tanrı ile özdeleştirdiğimiz bazı diğer daha yüksek dereceli gerçeklikler vasıtasıyla aşina olduğumuz anlamına gelir. Muhtemelen bu gerçekliğin en yüksek derecesinin -ki bu Tanrının kendisi olurdu- her zaman farkında değiliz. Fakat bazı yönlerinin farkındayız özellikle de kendimiz olarak (tam olarak) mevcut olduğumuz yolla, daha gerçek olarak, kendimizi o an hissettiğimiz arzulara bırakıp bizi onların yönetmesine izin vermek yerine kendimize "ne en iyi olurdu?" diye sorduğumuz anlarda. Bizler, böyle bir durumda, tam olarak daha gerçeğiz, çünkü düşünce, kendimizi arzularımızın akışına bıraktığımızda olduğundan daha aktif bir rol ediniyoruz.

Öyleyse Tanrı nedir? Tanrı, her şeyin her derecede muktedir olduğu özgür irade üzerinden kazanılan en bütünlüklü gerçekliktir. Ki, Tanrı, bizler gibi sınırlı gerçekliğin varlıklarından doğar.

Lütfen dikkat ediniz ki, Tanrı'nın biz olduğumuzu veya Tanrının dünya olduğunu veya Spinoza'nın dediği gibi Doğa olduğunu söylemedim. Aksine, Tanrının tam bütünlüklü bir gerçeklik olduğunu ve bizlerden, dünyadan ve doğadan meydana geldiğini söyledim. Bu, Tanrıyı bizlere, dünyaya ya da doğaya indirgemez; çünkü bahsettiğimiz Tanrı, bütün bunlardan çok daha gerçektir. Burada, gerçeğin ne olduğunun basit bir paradigmasından ibaret olan bazı temel "şeylerden ziyade, giderek artan bir gerçeklik süreci var.

Hegel'in algısı Tanrı'yı bize ya da dünyaya indirgemese de, Hegel'in geleneksel Tanrı konseptlerinde tanımladığı, Tanrı'yı ayrı bir varlık olarak algılanması hatasını önlüyor. Tanrı'yı sözüm ona bir süreçte konumlandırarak, bizleri, dünyayı ve doğayı da buna dahil ediyor. Hegel'in düşüncesi, Tanrı'yı biz, dünya ya da doğa olmayan bir şey olarak tanımlamaktan sakınır. Ki, bu da, Tanrı'yı geleneksel fikirlerin yaptığı şekilde sınırlamayı önler.

Hegel'in Tanrı fikrinin ilk bakışta oldukça "yumuşak" olduğunu biliyorum. Bu, ne bizimle, ne dünyayla özdeş olmayan; ne bizden ne de dünyadan ayrı bir varlık olmayan şey nedir? Nasıl böyle bir şeyden bahsedebiliriz?

İLLÜSTRASYON: JOHN CUNEO

İlk cevap, tabii ki, sözünü ettiğimiz şeyin bir "şey" olmadığı, çünkü o bir "şey" olsaydı, sınırlı olurdu, bizim olduğumuz gibi ve Tanrı olmazdı. Bu nedenle, dilimizin sınırlarını genişletmek zorundayız. Dilimiz çoğunlukla sınırlı şeyler hakkında konuşmak üzere tasarlanmıştır. Hepsinden önemlisi, Hegel için "gerçek" gibi sözcüklerin her zaman basitçe ölçebileceğimiz, tartabileceğimiz ve tekmeleyebileceğimiz materyal nesneleri ya da "ruhlar" gibi ek bir nesne kategorisini kast etmediği fikrine alışmalıyız. Ki, ruhlar tam olarak materyal objeler değildir fakat bir şekilde materyal objelerle bağlantılıdır. Bunun yerine, "gerçeklik" nesnelerin özerklik, özgür irade ve kendisi olma konularındaki başarı düzeyiyle orantılı olarak bir derece meselesi olabilir.

Bu giderek artan gerçeklik boyutunun kavrayışı olmadan, "Tanrı" nosyonu neredeyse kaçınılmaz şekilde, (Hegel'in eleştirdiği ve Tanrıyı bir "varlık", bizim gibi bir varlık olarak resmeden) bir çeşit kendi kendini boğan insanbiçimciliğe mahkûm oluyor.

Bu da Aziz Augustine, Meister Eckhart, Mevlana Celaleddin Rumi, Avilalı Aziz Teresa gibi mistik edebiyat gelenekleri ve Wordsworth, Emily Dickinson, Walt Whitman, Rainer Maria Rilke gibi modern şairler konusunda biraz bilgiye sahip olunmasına yardımcı oluyor. Hepsi, Hegel'in bir dereceye kadar dilin sınırlarından kurtulmakla yükümlü bir gerçekliği uyarmak için sıradan dili esnetme konusunda yalnız olmadığını gösteriyorlar.

Hegel'in dile katkısı konusundaki ayırıcı nitelik, tabii ki, şairlerin ürettiğinden daha sistematik ve mantıken daha sağlam bir ifade peşinde olmasıdır. Bu noktada, önceki örnekleri, özellikle Platon'u (MÖ 427-347) ve Plotinus'u (MS. 204-270) takip eder. Ve her üç düşünür de, daha yüksek, daha otonom bir gerçeklik kavramı varyasyonlarına odaklanıyor. Ki, Platon'a göre, bunlarla, basitçe arzu ya da duygulardan ziyade, yönlendirme arama kapasitemiz üzerinden ilişki kurabiliriz.

Başka bir önemli soru da, "Bu yeni doğan en yüksek gerçeklik için "Tanrı" kelimesini kullanmak neden uygun?" Neden, geleneksel dinle herhangi bir bağlantıyı ima etmeyecek, örneğin "mutlak" veya "varlığın sebebi" gibi teknik bir terim değil? Søren Kierkegaard ve Martin Heidegger gibi yazarlar, Blaise Pascal'ın "Filozofların Tanrısı" olarak adlandırdığı şeyi, sıradan inananlarca tapınılan Tanrı ile çok az ya da hiçbir ilgisi olmadığı gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Hegel, geniş ölçüde, geleneksel din üzerine ders verdi. Bu yolla, felsefesinin inananların gerçekte önemsediği şeyi nasıl yakaladığını göstermeyi amaçlıyordu. Bundan sonra yazacaklarım bu konuya dair fikirlerimdir. Ve çoğunlukla Hegel'in felsefi teoloji konusundaki esas çalışması olan Mantık Bilimi'ne dayandırılmıştır.

Vurgulanması gereken ilk şey, Hegel ve haleflerinin bu projede, insanlığın şimdiki arzu ve projelerinden geri çekilerek daha çok "kendileri" olmalarından bahsederken, dar mahiyetli bir işlerliğe odaklanmıyor olmalarıdır. Platon, geniş ölçüde aşk (eros) hakkında yazdı. Onun yazınındaki esas kaygı, iki şeyi göstermekti: Birincisi, aşkın zorunlu olarak entelektüel bir boyutu olduğu ve bu boyutun içsel özgürlük veya sorgulamayla ilgili olduğuydu. Bunun nedeni, aşkın sevdiği şey için gerçekten iyi olanı aramasıdır. Ve bu sebeple, "gerçekten iyi olan ne?" sorusunu sormalıdır. Ve ikincisi, Plato, içsel özgürlüğün (insanı) eninde sonunda özgürlük kapasitelerinden dolayı diğerlerini sevmeye yönlendireceğini göstermek istedi. Yani içsel özgürlük

İLLÜSTRASYON: EVGENIY SHIBANOV

ve aşk, kafa ve kalp birbirinden tamamen ayrılabilir değillerdir.

Hegel kendi payına, içsel özgürlüğün sevgiye yönlendirdiğini açıklar -Hegel, Platon'un tezinin bu bölümünü, Platon'un yaptığından daha ayrıntılı biçimde açıklamıştır- çünkü diğerlerinden bağımsız olarak özgür olma girişimleri zorunlu olarak başarısızlığa uğrar. Bunun nedeni, diğerlerini ilgilendiğim konunun dışında bırakmakla kendimi onlarla ilişkim üzerinden tanımlıyor olmamdır ki, bu şekilde kendimi tamamen otonom olmaktan alıkoyuyorum: yani, içsel özgürlüğe sahip olmaktan.

Özgürlük ve aşk arasındaki bu bağlantı, özgürlüğün kendi kendilerini tanımlayan hayranlarından bazıları için sürpriz olacaktır. Fakat günlük yaşamda kendilerini "düşmanları olan" bireyler olarak gören insanların nadiren içsel olarak özgür olduklarını görmek kolaydır. Platon ve Hegel, diğerleriyle her koşulda uzlaşmamız gerektiğini söylemiyorlar veya her yaptıklarını onaylamamızı istemiyorlar. Bunun yerine, diğerlerinde özdeşleşebileceğimiz bir şey görebilmemiz gerektiğini, böylece bizleri kendimizden ziyade bu ilişkiyle tanımlayacak tamamen yabancı bir şeyle yüzleşmek zorunda kalmayacağımızı söylüyorlar.

İçsel özgürlük ve aşk arasındaki bu gizli bağlantı, belli ki Tanrı düzeyinde işlemek zorundadır. Tanrı, tamamen otonomdur çünkü o, herhangi bir şey "olmamakla" tanımlanmamıştır. Fakat özerklik kapasitesi gibi yaşayan her şeyle yakın ilişkilidir. Hegel bu ilişkili olma durumunu, sadece evrensel kapsamlılığından dolayı, "özgür aşk ve sınırsız kutsanmışlık" olarak tanımlar.

Ki, Hegel'in Tanrısı, adalet ve besleyici aşkın ancak semavi dinlerin daha ilham verici belgelerinde gördüğümüz bir kombinasyonunu sergiler. Adildir çünkü herkes dâhildir. Aşıktır çünkü (ayırmaksızın) herkesi sever.

Hegel'in fikri, semavi dinlerin diğer iki özelliğini de açıklar ve muhafaza eder. Hegel'in betimlediği Tanrı, sınırlı şeylerin dünyasından doğmuş olarak, onlara edinebilme yetileri olan en büyük gerçekliği verir. Bu yolla, Hegel'in Tanrısı, geleneksel adıyla "yaratım" olarak tariflenen şeye çok benzer bir şey icra eder. Yine de, bu Hegelci "yaratım", sadece "başlangıçta" cereyan etmek yerine, zaman-mekân boyunca meydana geldiğinden, bizleri evrenin tarihi hakkında bilgilendiren astrofizik ya da biyoloji ile çelişmez.

Semavi dinlerin Hegel'in muhafaza ettiği bir diğer özelliği de Tanrının bir şekilde yarattıklarına bakıyor ve onları kurtarıyor olması düşüncesidir. Özgür aşk ve sınırsız kutsanmışlığın tanımı olan Tanrı, tam olarak bunu yapar; ama belki de alışılmadık bir biçimde. Hegel'in Tanrısı, dünyaya ya da ondan sonra gelen bir şeye "müdahale" etmez. Bunun yerine Hegel'in Tanrısı, her yerdedir ve her birimize tam bir gerçeklik ve kapasetimiz ölçüsünde kutsanmışlık verir.

İnsanların sorduğu son soru, Hegel'in Tanrısının "kişisel bir Tanrı" olup olmadığı. Eğer bir "kişi" sınırlı bir şey olma açısından size ve bana benziyorsa, siz ya da ben onunla bizatihi yüzleşebiliriz; bu yönden, belli ki Hegel'in Tanrısı bir "şahıs" değil. Diğer yandan eğer, bir "kişi", içsel özgürlükle karakterize edilen bir gerçeklikse, o zaman, Hegel'in Tanrısı açıkça, herhangi bir şeyin olabileceği kadar "kişisel"dir. Öyle görünüyor ki, din, bu tür bir "kişiyi" bütün beyanları içinde tanımayı ve sevmeyi öğrenmekle ilgilidir.

Umuyorum ki, listelediğim şairler, mistikler ve diğer filozoflar kadar ana hatlarıyla özetlediğim şeylerden ve şüphesiz yazınlarıyla yakınlık hissettiğiniz insanlardan ortaya açık ve anlaşılır bir şey çıkmıştır. Hegel'in din anlayışı, yayılmaya daha müsait, daha az dogmatik ve entelektüel olarak Richard Dawkins ve eleştirmen meslektaşlarının din olarak tanımladıkları şeyden çok daha ilginç bir fenomendir.

Kaynak: Philosophy Now

HEGEL, İLLUMİNATİ VE İSTEĞİN BEN'İ

MUTLUHAN İZMİR

by Edgar Degas

İlluminati

İlluminati, aydınlanmış olanlar anlamına gelmektedir. 1776 yılında kurulmuş olan bu topluluk amacını, cehaletle, baskıcılıkla ve kilisenin dogmaları ile mücadele etmek olarak ortaya koymuştur. Yukarıdaki tarihsel olaylara paralel olarak, o dönemin Almanya'sında da monarşi ile kilise tarafından bir tehdit olarak algılanan bu topluluk, baskı ile yasaklanmaya çalışılmıştır. 1800'lerin başında ünlü filozof Hegel bu topluluğun başkanlığını yapmıştır. Ancak Fransa'daki gibi bir devrim dalgasının Almanya'da da ortaya çıkmasını engellemeye çalışan güçler, iktidarlarını halka kaptırmaktan korktukları için, İlluminati hakkında komplo teorileri üreterek bu topluluğu, halkın eziyet çektiği tüm olumsuzlukların altında yatan güç olarak gösterip faaliyetini yasaklamışlardır. Bugün halk arasında, dünya üzerinde yaşanan ekonomik krizlerin, savaşların, terör eylemlerinin, Yahudi, Mason ve Komünistler tarafından ortaya çıkartıldığı ve yönetici olarak tepede bu topluluğun bulunduğu inancı yaygındır. Hatta tutucu ve irticai kesim başta olmak üzere birçok yayında, İlluminati'nin Üç Dünya Savaşı adında bir planı olduğu ve bu plan doğrultusunda dünyayı ele geçirmeye çabaladığı iddia edilmektedir. Oysa İlluminati, tek merkezden dünya yönetimine karşı, insanların beyinlerini aydınlatarak daha eşit ve adil bir dünya idealini ortaya koymuştur. İlluminati komplosunu savunan yayınlara göre, 19. Yüzyılda İlluminati'nin Yeni Dünya ve Eski Dünya'daki üstatları oldukları iddia edilen Pike ve Mazzini, birbirleriyle olan yazışmalarında dünya hakimiyeti kurabilmeleri için üç dünya savaşına gereksinimleri olduğunu saptayarak bir strateji geliştirirler. Bu yazışmalar halen varlığı kanıtlanamamış ve dokümante edilememiş yazışmalardır. Bu strateji, iddia edildiğine göre, bilinen iki dünya savaşını çıkartmakta başarılı olur, şimdi son adım olan 3. Dünya Savaşı beklenmektedir. Bu yayınlara göre, 3. Dünya savaşı ve ardından gelecek Siyonist İlluminati iktidarı yakındır. Ben de bu tür planların yapıldığına inanıyorum, ancak planları gerçekte kimlerin yaptığını ve sonunda kimlerin iktidar olmasının amaçlandığını bir kez daha düşünmekte yarar vardır.

İlluminati bir terör örgütü, Hegel ise bir terörist olmuştur bu kirli propagandanın başarıya ulaşması ile. Bu kirli propagandanın düşünsel alana yansıması ise Aydınlanma Felsefesi'nin gerilemesi olarak kendisini

İLLÜSTRASYON: JULISSA LOPEZ

göstermiştir. Aydınlanma, halka millet haline gelerek iktidar veren bir düşünsel alt yapıdır, ancak halkın millet haline gelerek iktidar olmasından korkan emperyal-dinsel ittifak, en temel düşmanı olarak Aydınlanma'yı hedefine koymuştur. Güçlü bir millet, sömürgeci bir imparatorluğun önündeki en büyük engeldir.

İngiltere'nin Çıkarlarıyla Çelişen Aydınlanma-İlluminati

Bu paragrafı okuyup da benim İngiliz uygarlığına külliyen karşı olduğum düşünülmesin. İngiliz emperyalizmini benden çok daha sert biçimde eleştiren birçok değerli İngiliz yazar ve düşünür vardır. Birinci dünya savaşı öncesinde, Hindistan'a giden yolu güvence altına almak için Mısır ve Ortadoğu'daki Osmanlı topraklarına göz diken İngiliz imparatorluğu ile Osmanlı topraklarını savunmak isteyen İttihat ve Terakki Cemiyetinin çıkarları birbiriyle çatışmaya başlamıştır. O günlerde İngiltere, Jön Türk hareketinin, İngiliz çıkarları ile çatışan ve Fransız Devrimi'ni örnek alan, milli bir devletin kuruluşuna yol açacak bir devrime yol açmasından korkuyordu. Nitekim İttihatçılar iktidara geldikten sonra, yabancı devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik müdahalelerinin önünü kesmek istemişlerdir (Hepkon).

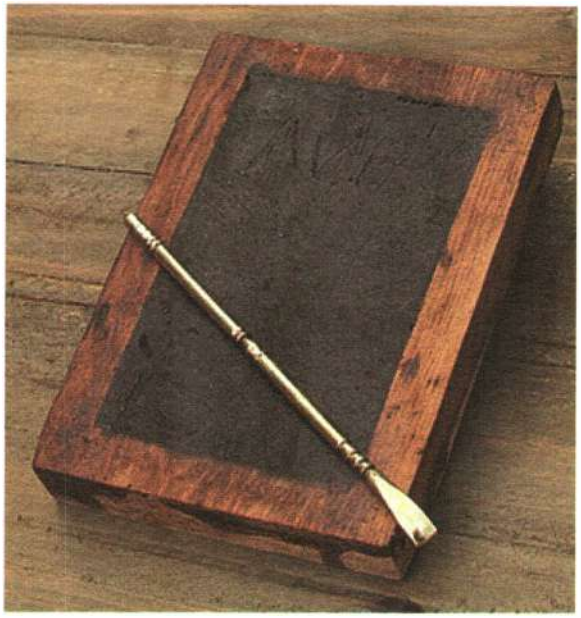
Jön Türklerin vatanlarını savunmak amacıyla Almanya'ya yaklaşmaları sonrasında çıkarları zedelenen İngiltere, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gizlice Yahudiler ve Masonlar tarafından yönetildiği söylentisini yaymaya başlamıştır. Bu dönemde, bu söylentiyi yayarak Jön Türklerin halk desteğini azaltmaya çalışan İngilizlerin bu propagandasının mucidinin, 1907-1914 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul Büyükelçiliği çalışanı olan Gerald Fitzmaurice olduğu bilinmektedir. Abdülhamit'i yeniden iktidara taşıyan 1909'daki ayaklanmanın mimarının Fitzmaurice olduğu yaygın olarak dile getirilmektedir. Fitzmaurice'in perde arkasındaki güç olarak kendi ülkesinin çıkarları doğrultusunda, tutucu Osmanlı Müslüman kesimini, İttihat Terakki'den soğutmak için bulduğu yöntem, daha sonra Tek Dünya Devleti kurma amacı taşıyan emperyalist güçlerin çıkarlarının zedelendiği yerlerde, bu güçlerin kendi çıkarları ile çelişen aydınları Yahudi, Mason ve Komünist olarak suçlama alışkanlığı ile sürecektir. Komplo teorisyenlerinin ortak noktası, iktidarı halka verecek olan milli ve devrimci hareketlerin hepsinin ortak bir sapkın köke sahip olduklarını iddia etmeleridir. Bu doğrultuda sürekli olarak Yahudilik, Masonluk ve Komünistlik bir araya getirilir (Hepkon). Hegel de bu karalama sürecinden nasibini almıştır.

Hegel'in Aydınlanmacı Varlık Kavramı

İlluminati'nin başkanlığını da yapmış olan Hegel'in, insanlık düşünsel tarihine yaptığı en büyük katkı, varlık kavramını idealizmin soyut çerçevesinden çıkartarak, varlığı eylemsel bir oluşum olarak tanımlamasıdır. Hegel öncesi felsefe, insanı doğuştan gelen bir öz ile tanımlarken ve bu özü ancak tefekkür halindeki bir düşünsel faaliyet ile yakalayabilmemizin olanaklı olduğunu savunurken, Hegel insanın özünün aşılmış varlık olduğunu söyler ve özün önceden varolmadığını, sonradan insanın eylemleriyle oluştuğunu belirtir. Yani her insan kaderini belirleme hakkına, olanağına sahiptir Hegel'in düşüncesinde. Oysa insanın özünü, doğuşunda içinde saklı bir güç olarak bulunan, değişmez bir yapı gibi ele alan idealist felsefe ise, insanın kendi kaderinin dışına çıkabilmesinin olanaksız olduğunu öngörür. Bu bakış açısı, toplumun doğuştan soylular ve doğuştan köleler olarak şekillenmiş olduğunu öne süren hakim zümrelerin işine gelen bir bakış açısıdır. Buna göre herkes kaderine katlanmalı, dünyayı ve kendisini değiştirmeye çalışmamalı, siyasetle de zinhar uğraşmamalıdır. İnsanın sonradan varoluşan bir öze sahip olduğunu, özünü eylemleriyle her zaman istediği yönde biçimlendirme olanağı olduğunu söyleyen Hegel ise bu sınıfların doğal hedefi olmuştur. İlluminati topluluğunu bu açıdan değerlendirmekte yarar vardır. İlluminati, ne anlaşılmaz gizemci, Kabbalist bir topluluk, ne de bir komplo üretim merkezidir, bizatihi ilerici bir felsefenin temeli olarak, daha bilimsel bakış açısı ile incelenmeye değer bir kuruluştur.

Hegel'in Devrimci 'Ben' Kavramı

"İsteğin Beni", içeriğe susamış bir boşluktan; dolu olanla kendini doldurmak, bu dolu olanı boşaltarak



kendini doldurmak, -dolunca da- bu dolu olanın yerine kendini koymak, kendisinin doluluğu ile kendisinin olmayan dolu olanın ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğu işgal etmek isteyen bir boşluktan başka nedir ki? (Kojéve, 42)

Elinize bir beyaz kağıt alıp, bir "şey"in resmini yapmaya karar verdiğinizde önünüzde iki yol vardır: Ya o "şey"i beyaz kağıdın üstüne elinizdeki kalem ile doğrudan çizersiniz, ya da kağıdı karalayıp, "şey"i yerleştireceğiniz yeri boş bırakarak o "şey"in biçiminde bir boşluk bırakırsınız.

"Ben" denilen fenomenin oluşum süreci bu iki yöntemden hangisini izlemektedir? Verili, bilen bir "ben", dış dünyadan önce var olarak dış dünyayı ve dış dünyaya ait nesneleri resmedebilir mi? Yoksa "ben", bilincin, Hegel'in deyimi ile kendinin bilinci olma aşamasında, resmini çizmiş olduğu dış dünyanın ortasında bir boşluk olarak mı ortaya çıkar? Toplumun bireyden önce varolduğu gerçeğini göz önüne alırsak, beyaz kağıdın üstüne ilk olarak çizilen fenomenin birey değil toplum olduğunu fark ederiz.

İnsanın varoluşunu daha çok ikinci durumdaki gibi görmek daha akla yatkın geliyor. Bu açıdan bilincin, Kendinin bilinci aşamasına geçmesi kilit bir aşama olarak ortaya çıkmaktadır. Kendinin bilincini oluşturan en önemli etken ise istek duymaktır. Hegel'in belirttiği gibi istek duyan bilinç, o ana dek edilgen olarak gözlediği dünyadan, kendine çağırılır. Kendine çağırılan bilinç, dış dünya algısının ortasında bir boşlukla karşılaşır. Bu boşluk, "ben"in konumlanacağı boşluktur ve 'Kendinin Bilincinde' bu boşluk tanımlandığında "ben"ortaya çıkar. Kendinin bilinci "ben"i ilk olarak görsel bir nesne olarak tanımlar. Zamanla bu nesne bir özne görevi üstlenerek kendinin bilincini sahiplenir ve özne, kendinin bilincinde dış dünyanın nesnelerinin temsilcilerini oluşturur.

Boşluk olarak kendini fark eden "ben", kendini olumsuzlayıp (nesneleştirip), "ben" dışındaki ile kendini var ettiği için, "ben", kendisinin dışındaki varsa var olabilir. Kojéve bu açıdan Hegel'i şöyle açıklar: Olumsuzlayıcı varlık, kendisiyle özdeşliğini olumsuzlar ve kendi karşıtı haline gelir, ama yine de aynı varlık olarak kalır. Ve onun kendiyle karşıtlık içindeki bu birliği, olumsuzlamasına ya da "çözülmesine" ve hatta "dönüşüme uğramasına" rağmen yine de olumlanmasıdır (özneleşme) (Kojéve, 208). Olumsuzlamayı doğuran şey çalışma ve mücadeledir, sadece düşünsel çaba olumsuzlama yaratmaz.

Görüldüğü gibi özne ile nesnenin sabit konumları yoktur, her ikisi de hem içeride, hem de dışarıdadır. Özne ile nesneleri tanımlamak ile yükümlü olan psikoloji, ancak özne ile nesnenin fenomenolojisini diyalektik bir zeminde, bir varlık bilimi olarak tanımlamaya çalıştığı sürece bir bilimdir. Bu bilim, nesne-özne-nesne döngüsünü gözleyen ve bu eylemi tanımlayan bir bilimdir. Yani psikoloji biliminin nesnesi, zaman boyutu içindeki bir edimdir, bir eylemdir, bir varoluş-yokoluş eylemidir. Bu bilim, zaman içindeki özne-nesne hareketliliğini ölçer, zaman ve eylem durmuşsa psikoloji bilimi de yok olmuş demektir.

İnsan topluluklarının birbirlerinden yıldızlar kadar uzak yaşadığı ve ulaşımın çok zor olmasından dolayı birbirleriyle temaslarının çok az olduğu dönemlerden geçen insanlık, dünya nüfusunun artmaya başlaması ve tarımın keşfi ile birlikte, daha büyük topluluklar halinde şehirlerde yaşamaya başlamıştır. İnsanlık tarihinde, Sümerler ile başlayan ve Hitit, Mısır, Roma uygarlıkları ile devam eden ve şehirleşmenin ön plana çıktığı yaşam biçimi, bir dönüm noktasıdır. Daha önce birbirinden kopuk ve küçük akraba toplulukları halinde, kendi ürettiği ile geçinerek yaşayan insanların, daha büyük topluluklar halinde ve başkasının ürettiğine bağımlı olarak yaşamasına yol açan bir değişimin başlangıcıdır bu dönüm noktası. Bu değişimin toplumsal yaşama ve insan kültürüne yansıması çok belirgin olmuştur. Bu yansımanın en belirgin yanı, şehirlerde bir arada yaşayan geniş insan topluluklarında, ekonomi ve dinsel inanç sistemlerini kontrol altında tutarak iktidar sahibi olan bir yönetici sınıfın ortaya çıkmasıdır. Monarşik bir yapının belirginleşmesi ile birlikte, çok tanrılı dinlerden, tek tanrılı dinlere geçiş süreci de belirginleşmiştir.

İnsanlık tarihini, tüm haklara sahip ufak bir yönetici sınıf ile hakları olmayan geniş insan yığınlarının

arasındaki mücadele tarihi olarak ele almak, birçok tarihsel olayı doğru anlamamızı kolaylaştırıcı bir etki yapacaktır. Dinsel inançlar ve ekonomik faaliyetleri kontrolü altında tutarak toplum üzerindeki iktidarını sürdürmeye çalışma eğilimi, Roma imparatorluğu ile birlikte çok belirgin bir biçimde, toplumsal sınıfların ayrışmasına yol açmıştır. Roma imparatorluğunda başlayan ve daha sonra Papalık kurumunun sürdürdüğü bu sistem, askeri gücün de bu yönetsel sisteme eklenmesi ile birlikte günümüzde de yaygın bir siyasi model olarak, birçok devletin yapısını oluşturmaktadır. Bu model, Ortaçağ ile birlikte, insanlık tarihinin en karanlık dönemlerinden birinin yaşanmasının da temelini oluşturmuştur. Ortaçağ'da Avrupa'da, soylular olarak adlandırılan ufak bir zümrenin ve dinsel bir ruhban sınıfının, toplum üzerinde egemenlik kurmuş olduklarını görüyoruz. Bu dönemde, dinsel kuralların toplum üzeinde bir baskı aracı olarak kullanılması ve bu kurallara ne kadar uyulduğunu denetleyen kilisenin gücünün ürkütücü boyutlara ulaşması belirgindir. Bu yönetim biçimi, özellikle Avrupa'da, cadı avından, engizisyon mahkemelerine dek birçok olumsuzluğun yaşandığı bir karanlık çağın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle, Katolik Kilisesi'nin başını çektiği bu karanlık çağdan insanlığı kurtarmaya çalışan hareket, Aydınlanma adıyla anılmaktadır.

Aydınlanma, yüzyıllarca dinsel ve monarşik baskı gruplarının eziyeti altında inlemiş olan insanlığı, bu baskıdan kurtararak, insanların eşit haklara sahip olduğu, refahın eşit paylaşılacağı, insanların insanları sömürmeden kardeşçe ve özgürce yaşadıkları bir toplum düzeni kurma idealinin adıdır. Özgürlük, eşitlik, kardeşlik söylemi ile sürekli canlı tuttukları bu ideal, Aydınlanma felsefesi ile sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Aydınlanma felsefesi, iktidarı toplumu ezen baskıcı güçlerden alarak, yeniden halka vermeyi şiar edinir. Aydınlanmacılar, bu idealin, birbirinin haklarına saygılı olan laik, hukuk devletleri ile kurulabileceğini kurgulamışlardır. Ancak bu devletlerin, baskıcı ve insanları sömürme eğilimindeki dinsel-monarşik bir küçük grubun yönetiminden kurtarılarak, Aydınlanma felsefesini iyi özümsemiş bir aydın sınıfının öncülüğündeki bir halk iktidarı ile yönetilmesi gerektiğini önemle vurgularlar.

Halk iktidarını gerçekleştirebilmenin en önemli adımı ise halkı, eşit haklara sahip bir millet haline getirmektir. Millet aşamasına geçiş ve milliyetçilik, Aydınlanma felsefesinin en önemli basamaklarından birisidir. Burada milliyetçiliğin, ırka dayalı bir kavram olmadığını, halkı ezmeye çalışan monarşik ve dinsel güçlere karşı halkın iktidarını gerçekleştirmek üzere oluşmuş, devrimci ve ilerici bir kavram olduğunu vurgulamak gerekir. Millet olabilmenin en önemli koşulu ise, laikliktir. Çünkü millet, ortak bir dili kullanan, farklı dinsel ve etnik kökenlerden gelen bir halkın, farklılıklarından sıyrılarak, eşit haklar çerçevesinde bir araya gelmesinin adıdır. Yani milliyetçilik ile şovenizm arasında hiçbir bağlantı yoktur. Milliyetçiliği şovenizmle ve ırkçılıkla bir tutmak Aydınlanma Felsefesini karalamaya çalışanların art niyetli yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Milliyetçilik ve millet kavramları, geçen yüzyıldaki Nazi deneyimi ile saptırılarak, monarşik ve dinsel temelli bir imparatorluk rejimine ait bir kavram olarak kullanılmıştır. Oysa milliyetçiliğin örneği olarak verilen Hitler rejimi bir milli devlet değil, tam tersine dinsel bir imparatorluktur. Nazizmin milliyetçilikle ve milli devletle hiçbir ilgisi yoktur. Bu saptırma pek çoğumuzu, millet ve milliyetçilik kavramları ile ilgili bir kavram kargaşasına sürüklemiştir. Nazi yönetimi, monarşiye ve dinsel baskılara karşı oluşmuş millet ve milliyetçilik kavramlarını bir kılıf olarak kullanarak, yeniden geriye, monarşiye ve dinsel baskı rejimine dönmenin adıdır ve bu sağcı pratiğin, sol bir kavram olan gerçek milliyetçilikle hiçbir ortak yanı yoktur.

İlginç biçimde Aydınlanma idealinden ilk sapma örneği olarak İlluminati verilmektedir. Aydınlanma felsefesine sahip çıkanlar arasında bugün böyle bir moda belirmiştir. Bu şekilde anlamını açıklamaya çalıştığımız Aydınlanma'dan ilk sapmanın İlluminati ile olduğunu savunan bir kesim vardır. 1776 yılında Bavyera'da İngolstadt Üniversitesi Kanonik hukuk Profesörü Adam Weishanft 'Aydınlar- Les İlluminés' adında bir dernek kurdu. Derneğin Masonik bir kurum olma iddiası yoktu. Fakat her şeyi akılla açıklama amacı güden agnostik bir kurum olan bu dernek, Masonluğu kendi kişisel veya politik görüşlerine alet etmek isteyenlerin buna katılmaları sonucunda, birkaç yıl sonra Münih'te bir Mason Locası haline geliverdi. Weishaft'ın girişimi kısa bir süre sonra ve polisin müdahalesi sonucunda engellenmişse de, masonluktan siyasi emellerle yararlanmak isteyenlere bir örnek oluşturmuştur. Tüm olayları akılla izah etmeye çalışmanın kötü tarafı nedir? Aydınlanma geleneği bu yaklaşımın neresinde kalıyor?

1) Hegel Felsefesine Giriş, Kojéve A., Çeviren: Selahattin Hilav, YKY Yayınları, 1. Baskı, 2000, İstanbul.
2) Jön Türkler ve Komplo Teorileri, Hepkon H., Kırmızı Kedi Yayınları, 2012

CATHERINE MALABOU'NUN 'HEGEL'İN GELECEĞİ' KİTABI

PETER BENSON
ÇEVİREN: ŞEBNEM ERTAN

by Edgar Degas

Bir kitap, 19.yüzyılın en zor filozofu hakkında ise ve 20.yüzyılın en zor filozofu olan Derrida'nın ön sözüne sahipse, basit bir okuma olmayacağını daha kitaba başlarken tahmin etmek güç değil. Bu kitap hiçbir şekilde, bir Hegel'e Giriş kitabı değil. Yalnızca Hegel hakkında ön bilgiye sahip olan kişiler bu kitabı okumayı denemeli. Yine de, günümüz Fransız felsefe kitaplarıyla karşılaştırıldığında okunması zor değil ve Hegel felsefesinin karanlıkta kalmış bir takım yönlerini de aydınlatıyor.

Hegel'in felsefe anlayışı, Batı kültürünün en büyük başarılarından biridir. Bir Wagner operasıyla ya da Gotik bir katedralle karşılaştırılabilecek güzellikteki bu felsefenin, çoklukta birlik gibi kavramları da ele alması yönünden inanılmaz bir konu çeşitliliği olduğu söylenebilir. Tarihi bir yeri genellikle tur rehberiyle gezmek isteriz ya da en azından binanın temel özelliklerini gösteren bir broşür bekleriz. Bazen, şanslıysak, rehberimiz oldukça iyidir ve çok daha ince detayları fark etmemizi sağlar. Malabou da Hegel konusunda tam olarak böyle bir uzman.

Hegel'in "kurgusal" kavramı hakkında, şimdiye kadar gördüğüm en anlaşılır açıklamayı yapıyor Malabou. Bu kelimeyi yanlış anlamak, Hegel'in çalışmaları hakkında yersiz eleştiriler yapmaya sebep olabilir. Kant kendi felsefi sistemini "kurgusal felsefe" olarak adlandırdı. Hegel, Kant düşüncesinin sınırlarından kurtulmayı başardığına inanıyordu ve yine de "kurgusal felsefe" yaptığını iddia ediyordu. Fakat bu, onun felsefesinin kuramsal ya da belirsiz olduğu anlamına gelmez.

Malabou, Hegel'den alıntı yapıyor: "Düşüncenin ürünleri, insan dilinde ortaya çıkar." Yani dil, insanı gerçeklikten uzaklaştıran, gerçekliği bozan bir şey değildir. Hegel, Wittgenstein'ın erken dönemlerindekine benzer bir tutumda bulunuyor. Dil, söz konusu gerçeklik olduğunda başarılıdır; çünkü, ikisi de aynı mantıksal forma sahiptir. Dolayısıyla kavramsal bilgiye giden yol dilden arta kalanlardan oluşur. Hatta bazı kelimeler vardır ki tamamen karşıt kavramları kendinde birleştirir. Düşünceyi böyle iki farklı alana ayırmak yüklem önermelerini kurgusal hale getirir. Hegel'in en meşhur sözü olan Aufheben, iki farklı anlam içerir; korumak ve yok etmek. Bu hareket Hegel diyalektiğini (düşüncenin hem korunması hem de aşılması adımlarını) isimlendirir.

Malabou her gün Hegel metinlerindeki farklı bir kelimeden etkilendiğini ve bu kelimenin onun diğer birçok yazısında da nasıl beliriverdiğinin fakına varmaya başladığını söylüyor. Bahsettiği bu kelime, 'Plastik' (Almancası Plastische). Suni, ucuz bir malzeme anlamına gelmeden önce bu kelime bir başka anlama daha sahipti. Sanatta, heykel benzeri, kalıplaşmış eserler

için kullanılan 'plastik' sözü yoğun eleştirilere maruz kalmıştı. Almanca'da plastik hem "şekillenebilir" hem de "şekil verebilir" anlamına geliyor. Bu şekil vermenin hem etken hem de edilgen yönünü gösteriyor. Bu sözün Hegel felsefesindeki önemini Malabou'nun anlamasını sağlayan ipucu da buydu işte.

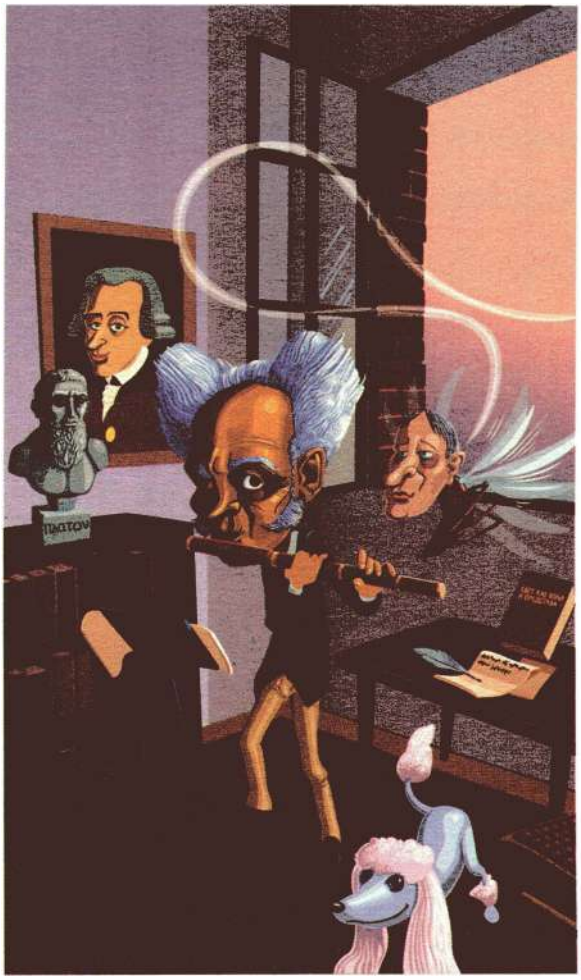
Hegel'e göre Yunan heykelleri, plastik sanatların en üst seviyesindeydi. Hegel, Aristoteles gibi Yunan düşünürlerinde de, heykeltıraşın taşı şekillendirmesi gibi, belirli alışkanlıklar edinerek kişinin karakterini şekillendirmesi fikrini gördü. "Alışkanlık" kelimesi de Yunanca hexis'ten geliyor ki hexis Aristoteles'in De Anima'sında önemli bir yere sahip. "Kişilik özellikleri önceden verilmiş değildir," diyor Malabou, "sanat gibi örneklerin oluşum süreçlerinin sonunda ortaya çıkar." Malabou'nun, Hegel on Man adlı kitabının ilk bölümünde incelediği insan psikolojisi üzerine olan bu görüş, ilk olarak Hegel tarafından Tinin Görüngübilimi'nde ortaya koyuldu.

Fakat Yunanların sahip olduğu, insanların "yoğrulabilirliği" inancı, ruhani açıdan bir derinlik içermemesi yönünden eksikti ki Hegel'e göre bu ancak Hıristiyanlıkla ortaya çıkabilirdi. Malabou kitabının ikinci bölümü olan Hegel on God'da Hegel'in Hıristiyan teolojisi hakkındaki yorumlarını inceliyor. Burada, tanrının tikel haline gelmek için kendisini tümelden koparması anlamına gelen "kenosis" kavramından söz ediliyor ve bu kavram genellikle İsa'nın beden bulmasıyla benzer anlamda kullanılır. Bu, evrenin sürekli değişerek, farklı şeyler yaratarak kendini oluşturması eylemidir. Burada, Malabou'nun modern öznellik deneyimini tanımlamakta kullandığı, alışkanlık kazanımını aşan bir Plastische anlayışı buluyoruz.

Hegel doktrinlerini reddeden Protestan ve Katolik din bilimcilerin de argümanlarını sunarak, teolojiye çok da aşina olmayanlarımız için değerli yardımlarda bulunmuş Malabou. Kısaca, (a) Hegel, tanrının bize lütfu olan ödülleri mantıksal ve önlenemez bir işleme indirgiyor; (b) İsa'nın doğumunu, Ruhun somutlaşması karşısında ikinci plana atıyor; ve (c) Tanrının yaratıcılığını, kutsal doğanın cömertliği yerine tanrının negatifliğiyle bağlantılı görüyor. Malabou, negatifliğin bir eksiklik olmasından ziyade, tanrının doğasından gelen Plastische'e bağlı olan bir hareket olduğunu söyleyerek Hegel hakkındaki dini eleştirileri reddediyor. Bu negatif hareketin nihai anı, kenosis sürecidir, yani İsa'nın çarmıhta ölüm anıdır.

Bu olaydan ilk olarak Tertullianus'un (MS 2.yy) metinlerinde "Tanrı'nın Ölümü" olarak söz ediliyor. Son zamanlarda ise bu deyim daha çok Nietzsche ile ilişkilendiriliyor. Athanasius, Meister Eckhart ve Martin Luther tanrının ölümünün, kurtuluş dramasındaki bir an olduğuna inandılar. Hegel'in bu anlayışa katkısı ise, dramanın batı tarihi boyunca tekrar tekrar oynandığını göstermek oldu. Tanrının ölümü, İsa'nın hikayesinden tamamen ayrıldı ve Aydınlanma çağında inancın kayboluşuyla alakalı görülmeye başlandı. Hegel'in kullandığı biçimde Tanrının ölümü ifadesi, modern nihilizmin daha alışılageldik sorularına kaynak sağlıyor.

Tanrının ölümü, Tanrının tekrar kendisi olması, farklılaşmalardan kurtulması ve Hegel'in felsefi sistemini tamamlamasıyla beraber, kenosisin ulaşabileceği en uç nokta olarak görülüyor. Hegel hakkındaki diğer bütün tezler gibi, Malabou'nunki de 3 bölümden oluşuyor. "Hegel on Man"den sonra "Hegel on God" geliyor ve



onu da "Hegel on the Philosopher" takip ediyor. Bu üçleme Hegel'in Mutlak Tin'inin üç farklı adımına benziyor: Sanat (insanın kendini yaratma sanatını da içeriyor), Din, ve Felsefe. Her ne kadar Hegel felsefeyi dinden üstün görse de, bu onun filozofları Tanrıdan üstün gördüğü anlamına gelmiyor.

Dolayısıyla Malabou'nun üçlemesindeki sıralama Hegel'i oldukça şaşırtırdı ve böyle yapmasının ardındaki sebepleri merak ederdi. Biz de ipucunu kitabın son cümlesinde buluyoruz: "Hegel felsefesi bizi huzura ve Hayat Tatilinin heyecanına davet ediyor."

Bu dikkat çekici ifade – "Sunday of Life"- Hegel'in yazılarında çok az yer alıyor. Fakat son yıllarda, tarihin sona erdiği ve bizim tarih sonrası dönemi yaşadığımız tezinden söz ederken oldukça sık kullanılıyor. Yıllarca çalışmanın ardından, dinlenme dönemine: Hayat Tatiline (Sunday of Life) geldiğimize inanılıyor. Francis Fukuyama -tarihin komünizmin çöküşüyle sonlandığına inanıyor- bu görüşün destekçilerinden. Ondan önce ise Napolyon'un Almanya'yı işgaliyle tarihin sonlandığına inanan Alexandre Kojève bu görüşü savunuyordu. Kojève'nin 1930'da verdiği Hegel dersleri Fransız Hegelciliğini başlattı. Öncesinde Fransız filozoflar Hegel'i ve onun takipçilerini yok sayıyorlardı. Entelektüel açıdan mükemmel olmasına rağmen, Kojève'nin Hegel çevirileri genelde enteresandı ve Marksizm'den büyük etkiler taşıyordu. Kojève'ye göre Tinin Görüngübilimi, Bilge Adam'da yani dini görüşlerden arınmış, tarih ve insanlık konusunda ateist görüşü benimsemiş kişide sonuca ulaşıyordu. Böyle bir görüşü Hegel'in diğer görüşleriyle, özellikle de din hakkındaki görüşleriyle örtüştürmek oldukça zor.

Giriş kısmında Malabou "çalışmam Kojève'nin yolundan gitmeyecek" diyor, ve özellikle bunu vurgulamak istermişçesine Tinin Görüngübilimi'nden ziyade "Tinin Felsefesi"ne (Hegel'in Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin son bölümü) odaklanıyor. Yine de kitabının son kısmı, 'tarih bitti' görüşünü onaylayarak başlıyor ve tartışma devamında, Kojève, benzeri bir görüntü almaya başlıyor; dahası son sayfalarını "günümüzün en büyük problemi, özgür zamana ulaşmış olmamız" ve "teknolojinin sadeleştirmesiyle yapacak hiçbir şey kalmamış olması" diyerek bitiriyor. Muhtemelen yalnızca prestijli bir Fransız üniversitesinde yüksek maaşla çalışan bir profesör, toplumun en büyük probleminin bomboş vakitlerini nasıl dolduracakları olduğuna inanabilir! Malabou ebedi Hayat Tatili'nin en az Tony Hancock'ın klasik radyo komedisindeki kasvetli English Sunday'i kadar sıkıcı olacağını söylüyor. Oysa Hegel farklı düşünüyordu. Tarih Felsefesi'nde diyor ki: "Felsefe… Hayat Tatili ile ancak, mütevazi adam kendinden vazgeçtiğinde ve iş günü bağımsızca kendi adına dik durabildiğinde birleşecek!" diyor. Her iki görüş de kendi içinde geçerli.

Malabou'nun kasvetli Pazardan uzak durması bu konuda göze çarpıcı bir eksiklik olmasıyla örtüşüyor. Hegel'in Tinin Felsefesi'nin birinci ve üçüncü bölümlerini uzun uzadıya incelemiş olsa da, kitabın siyaset, toplum ve tarih gibi düşüncenin en önemli problemleriyle ilgili olan "Nesnel Tin" isimli ikinci bölümünü tamamen görmezden geliyor.

Hegel felsefesiyle alakalı bir kitabın siyasetten bahsetmemesi yeni bir hata türü açıkçası. Kojève gibi Marksist Hegelciler genelde bu konuya çok vurgu yaparlar. Eğer Fransız Hegelcileri Kojève'nin mirasından uzaklaşmak istiyorlarsa Hegel'in siyaset ve toplum üzerine olan teorilerini tekrar incelemeliler. Hegel'in zengin kavramları da kullanılarak felsefenin mutlak duruşuyla, tarihin geçici akışkanlığı arasındaki ilişki gözden geçirilmeli. Ancak bu şekilde tarihin sona erip ermediğine karar verebiliriz. İşte bu konulara yer vermediği için Malabou'nun kitabı mükemmel olma şansını son anda kaybediyor.

Kaynak: Philosophy Now

HEGEL'İN DİYALEKTİK MANTIK'I VE FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

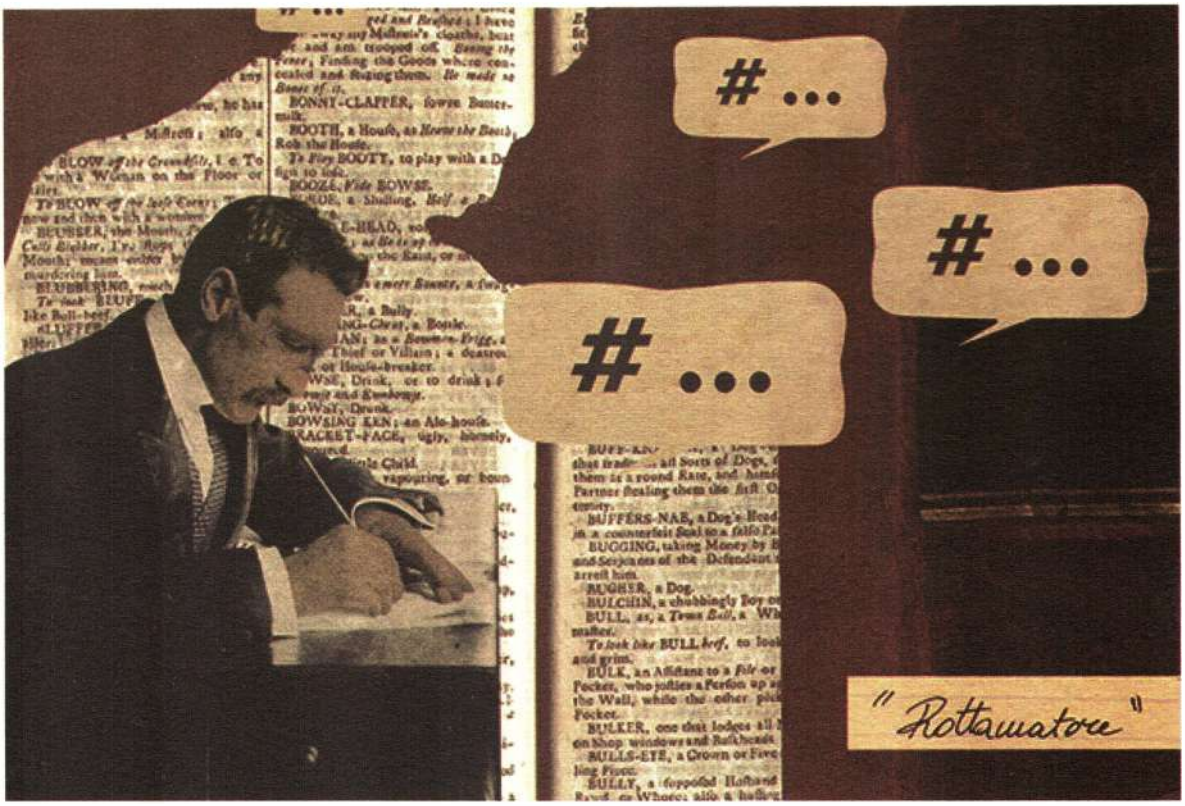
HALİT PAYZA

by Edgar Degas

Hegel'de iki Hegel var gibi. Biri övgüyle anıldı, diğeri yoğun bir biçimde eleştirildi. Başta Marx olmak üzere, Bradley, Sartre, Küng, Bauer, Stirner onun bilgeliğini övdü. Madalyonun öbür tarafındaki Hegel'i ise çok önemli filozoflar Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Schelling olabildiğince eleştirdi.

27 Ağustos 1770'te Stuttgart'ta küçük bir burjuva ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Babası Würtenberg Maliye Bakanlığı'nda Vergi Toplama Dairesinde Sekreterlik ve Ulaştırma Bakanlığında üst düzeyde memurluk yapan Georg Ludwig Hegel, annesi koyu bir Protestan olan Maria Magdelena'dır. Ailesi Hegel'in din adamı olmasını istiyordu. Annesini 1788'de yitirdi. Annesinin ölümü üzerine günlük tutmaya başladı. 1788'de ilahiyat, hukuk, felsefe, edebiyat eğitimi için burslu olarak Württemberg Tübingen Üniversitesinin Protestan Semineri'ne kaydoldu. Matematik, fizik ve doğa bilimleri çalıştı. Kendisiyle çelişkiye düştüğü düşünülebilir, din eğitimi almasına karşın daha sonra aldığı eğitimi ve öğretiyi eleştirmekten geri kalmadı. Din adamı olmak yerine bilim adamı olmayı yeğledi. Bern'e yerleştiğinde Steiger von Tschugg ailesinin çocuklarına ders verdi. Ekonomi politik'le tanışması İskoçyalı merkantilist James Steuart'ın yapıtlarıyla olur. Steuart'ın yapıtlarını Almanca'ya çevirir. Bern'de kaldığı sürece Kant ve Spinoza felsefesinin etkisi altındadır. Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı adını taşıyan denemeler yazdı. Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı'daki denemelerinin ilkinde Hazreti İsa'nın yaşamını etkisi altında kaldığı Kantçı felsefe ekseninde İncil'i yorumladı. Hazreti İsa'nın görüşlerini akılcı buluyordu ve ikinci denemesinde dinsel buyruklarla Hıristiyanlığın otoriter yapıya dönüşmesini eleştirdi. Ne var ki Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı'nı 1907'ye kadar yayımlamadı.

1799'da babasını yitirdi. Schilling'in önerisi üzerine, 27 Ağustos 1801'de Gökcisimlerinin Yörüngeleri Üzerine adını verdiği teziyle Jena Üniversitesi'nede kadrosuz doçent olarak görev yapmaya başladı. Schilling'le birlikte Eleştirel Felsefe adını taşıyan gazeteyi çıkardı, yazılarını burada yayımladı. Schilling'in üniversiteden ayrılmasıyla birlikte profesör olarak kadroya girdi. 1807'de Tinin Fenomenolojisi'ni yayımladı. Napolyon, Prusya Ordusu'nu yenerek kenti işgal etmesi üzerine üniversiten ayrılmak zorunda kaldı ve Bamberg'e gitti. Nurnberg Kraliyet Lisesi'nde felsefe dersleri verdi, bir süre kurumun yöneticiliğini üstlendi. 1811'de kendisinden yirmi yaş küçük olan Marie Von Tucker ile evlendi. Onun tanınmasını sağlayan Mantık Bilimi adlı çalışması oldu. Ardından üniversitelerde ders kitabı olarak okutulacak olan Ana Çizgileriyle Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi'ni yayımladı. Fichte'nin ölümüyle boşalan Berlin Üniversitesi Felsefe Kürsüsü Başkanlığı yaptı. 1820'de Brandenburg Eyaleti Krallık Bilim Sınavı Komisyonu doğal üyesiydi. Üzerinde çalıştığı Hukuk Felsefesinin Ana Hatları/Temel



Çizgileriyle Doğal Hukuk ve Devlet Bilimi kitabını bu süre içerisinde yazdı. 1830'da Berlin Üniversitesi Rektörlüğü görevini yaptı. 14 Kasım 1831'de trajik bir biçimde kolera'dan yaşamını yitirdi. Üniversitede verdiği derslerin notları ölümünden sonra Estetik Üzerine Dersler, Din Felsefesi Dersleri, Felsefe Tarihi, Dünya Tarihi Felsefesi adı altında yayımlandı.

Yapıtlarıyla ilgili olarak "Beni bir tek kişi anladı, o da doğru anlamadı" der. Geride bıraktığı metinler kolay yutulur, hazmedilir nitelikte değildir.

Schelling, Hegel'in öğrenciler arasındaki etkisini kırmak için onun Ussalcılık felsefesini kıyasıya eleştirir. Hegel'in etkisi, Schelling'in karşı çıkışıyla, Hegelciliğin bir kolu sola açılıp özdekçiliğe yönelirlerken, bir diğer kolu da irrasyonalizmin temcililerinden olan Kierkegaard'ın öğretisi ile anlamını varoluşçuluk ve hiççilikte bulacak olan Friedrich Nietzsche aracılığıyla nihilizme, Hegel sevenlerden olan Jean Paul Sartre aracılığıyla da varoluşçuluğa yol açmıştır.

Hegel'in kurduğu sistem 'diyalektik materyalizm' değil, 'diyalektik mantık'tır. Diyalektiğin tez (sav), antitez (karşıt sav) ve Sentez (bileşim) olgusunun asıl mimarı Hegel'dir.

Jean François Kervegan, 'Hegel ve Hegelcilik'te bu üçlü değerlendirme yöntemlerini "tez-antitez-sentez" şeması olarak nitelendirir ve bu üçlünün getirdiği problem konusunda, sayısal değil diyalektik konusundaki yanlış düşünce olduğunu öne sürer. Şöyle diyecektir; "... Önemli problem dönemlerin sayısı değildir. Problem daha çok bu şemanın diyalektik konusunda yanlış bir düşünce getirmesidir. Öncelikle şunu hatırlamak gerekir ki, "diyalektik" terimi kesinlikle sadece bir döneme işaret eder ve mantıksal çatışmanın önemli bir anıdır bu hiç kuşkusuz: aracılaşmış ve aracılaştıran (SL, 3,81) ve kavramın hareket ettirici gücü olan (PPD, 31, 140), bölünen ara dönem. Bu diyalektik dönemin (olumsuz rasyonel) kendisi olumsuzlanma özelliği taşır ya da, daha doğrusu, içinde aşıldığı spekülatif zamanla ilgili olarak kendini olumsuzlama eğilimi taşır (Encycl., 1, 81-82, 343-344). Ama sentez imgesinin en büyük sakıncası iki zıt nicelik söz konusuymuş gibi tez ve antitezi aynı kefeye koymuş gözükmeleridir. Bununla birlikce, Hegel düşüncesinde her zaman karşıtlığın iki unsurundan biri Aufhebung'u gerçekleştirir: ötekine egemenliğini olumlayarak karşıtlığın aşılması/sürmesi. Sözgelimi, benzerlik ve farklılık karşıtlığında ikisinin birleşmesini sağlayan, bu terimlerin ikincisi değil, birincisidir: Hegel mutlağı "benzerliğin ve benzersizliğin benzerliği" şeklinde tanımlar (Différence, 140), bunların farklılığı olarak tanımlamaz (oysa ikinci düzeyde de olsa farklıdır). Hegelci Aufhebung sentetik ve de analitik harekettir ve bu sayede bir karşıtlığın bir terimi kendisine hiçbir zaman verilmemiş olan kimliğini kazanır ve böylelikle harekete geçirdiği kendi ötekisine baskın çıkar.

İki terimden her biri içlerinden birinin diyalektik uyumuyla hem yadsınır hem korunur: yapay ve ilgisiz bir sentezin tam zıddı."(1)

Hegel, Kant felsefesini yetersiz bulur. Kant insanların hiçbir şeyi öğrenemeyeceklerini savlarken, Hegel, insanların her şeyi öğrenebileceğini düşünür. Bunun tek yolu mantıktır. Mantığın gizlerini bulan insanlar insanlığın da gizlerini çözebilirler. Hegel felsefesi, karşıtların felsefesidir. Civciv mi yumurtadan çıkar, yumurta mı civcivden alaysamasına, ilkinden olanın ortaya çıkabilmesi için ilkinin ortadan kalmasını gerekçe gösterir. Biri neden ve diğeri sonuçtur. Çiçeğin meyveye dönüşmesi için, çiçek ve meyve hem bir ve tektir hem de birbiri içindedir. Başka bir varoluş, ilk varoluşun ortadan kalkması ile gerçekleşir. Meyve varken çiçek yoktur ve çiçek varken meyve. Aldığınız nefes hem bizi yaşatandır hem de öldüren.

Hegel çalışmalarına Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi Tanrıbilimsellikle başlamış, mantık bilimi ile sürdürmüş, ölümünden sonra düşünselliği varoluşçuluğa, Hiççiliğine kadar ayrıştırılmıştır.

Hegel kendi öğretisine "diyalektik yürüyüş" tanımını yapar. Düşüncenin gelişimi, varlıkların birbirini karşılıklı olarak etkileştirerek, başka varlıklara evrilmesi gibi, evrilerek gelişmiş, farklı düşünce sistemleri ile karşılaşarak, onları etkileyip, onlardan etkilenerek bugünkü biçimini almıştır. Başlangıçtaki düşünsel yapısı ile bugünkü düşünsel yapısı bir ve aynı değildir. Bu yürüyüş olumlu, olumsuz iki kavramın birbiri ile sürekli çatışmasından oluşur. Üçlü basamaklandırma en uygun tanımını Hegel'de bulur; Sav, karşısav, bileşim. Kuşkusuz sentez değişmez öğe değil, aynı yürüyüşle çatışarak yeniden sav, yeniden karşısav, yeniden bileşimle sonuçlanabilir ve bu çatışarak devam eder.

Hegel'e göre düşünce de bir tezdir ve tez olarak alımlanırsa, henüz gerçekleşmemiş bir yeni olanak ortadadır. Kendini gerçekleştirebilmesi için kendi dışında ve kendi karşıtı olan ikinci bir etkene gereksinim duyar. Kendini doğada sınar. Düşüncenin karşıt düşüncesi doğada vardır. Düşünce ve yaşanılan doğa çatışması yaşamdır ve kültür bu yaşam alanı içerisinde oluşur. Bu yeni düşüncenin doğadaki karşıtlarıyla çatışarak oluşturdukları bileşimidir, yeni yaşam ve yeni yaşamın kültürüdür. Bu sürecin en üst basamağında 'Mutlak Tin' ya da 'Zihin' -Geist- bulunur.

İnsanın bilgisi, kendi dışında, kendisinin yaratmadığı ama insandan bağımsız bir dünyayı sınamak, denemektir. Çok yanlış bir değerlendirme yaparak, dünyayı kendi algısı dışında bütünüyle imgeleme dayandırır. Bu Hegel'i idealist yapar. Hegel'i ideacılıktan ayıran bu düşünsel imgelerin insanın kendi düşünselliği olmayıp, kendi dışındaki düşünselliğe dayalı olması biçimindeki görüşüdür.

Yaşadığımız dünyadaki zihinsel nesneler, başka bir zihnin sonucudur. Bilgiyi oluşturan nesneler de dünyayı oluşturan nesneler gibi mutlak bir zihnin, tinin ve aklın ürünüdür. Hegel metafiziksel bir değerlendirme yapar ve bütün bunları tinselliğe, Tanrı düşüncesine dayandırır.

Hegel'de bu bir çelişkidir. Bir yanda mantık bilimden söz ederken, bunu teolojiye indirger ve kendi kendisi ile çelişkiye düşer. 'Mutlak Akıl' tanımı teoloji içinde belirsizleşir.

Hegel bu üçlü basamaklandırmayı şöyle açıklar; Kendinde şey -Ansich-, kendi dışındaki şey – Anderrsein- ve kendinde ve kendisi için şey -An-und-für.sich-.

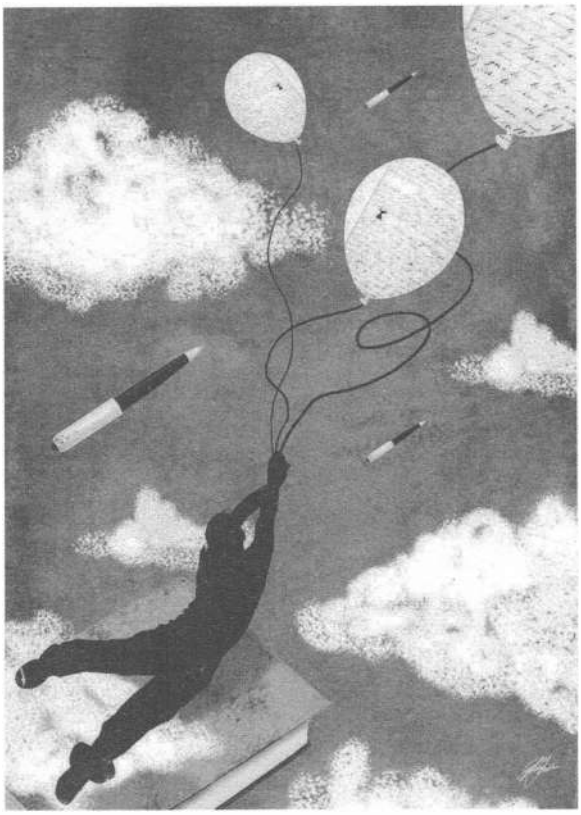
Hegelseverler, Hegel'den sonra hiçbir filozofun sistemli bir bütünü oluşturabilecek bir görüngüde bulunmadığını öne sürerler. Herbert Marcuse, Batı Felsefesi akımını Hegel'den sonra bitmiş gözüyle, Ernst Bloch, Hegelyen felsefeyi, felsefenin iktidarı olarak görür.

Burada Marx'ın ünlü sözünü anımsamakta yarar var. Marx, "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa asıl sorun onu değiştirmektir" der. Hegel'in kendisi değil ama diyalektik yöntemiyle Marx'ın bunu gerçekleştirir. Bugün bile Marx'ın hayaleti, dünyanın kapitalist sisteminin başında dolaşmaktadır.

Hegel, Tanrı, insan ve madde kavramları arasında bir ayrım yapmayı onaylamaz. Evrensel cevherin, saf bilinç olan ruh olduğunu öne sürer. Düşünsel olarak gelişen insan sonunda yine kendisine dönecektir. Aradığı gerçek ruhun yine kendisi olduğunu görecektir. Şöyle ifade eder; "Aslında insan Tanrı; Tanrı da insandır."

Bu sav'ı, Hallac-ı Mansur'da da görüyoruz. Hallac, "Enel Hak" deyimini kullanır. Hallac, "Ben Tanrı'nın ta kendisiyim" demektedir. Bu sözü söylediği için tutuklanacak ve uzun yıllar hapsedilecektir. Derisi canlı canlı yüzülmeden önce de yoğun bir biçimde işkence edilir. Bununla da yetinilmeyip, derisi yüzüldükten sonra, henüz son nefesini vermeden İsa gibi haça geçirilerek, diğer inanmışlara ders olsun diye teşhir edilir. Bir gün haçta gerili kalır ve ertesi gün ölür.

İLLÜSTRASYON: ECHIARA LANZIERI



Vahdet-i Vücut düşüncesi de budur. Yaratılanla yaratılan tek ve birdir. Seyyid Nesimi'nin de sonu Hallac-ı Mansur gibi olacaktır bu sözü söylediği ve bu inanca sahip olduğu için.

Hallac-ı Mansur da, Seyyid Nesimi de dinden çıkmakla, sapkınlıkla, Tanrı'ya şirk koşmakla suçlanırlar ve yaşamlarından olmurlar. Hallac-ı Mansur ölürken, isa gibi davranır. Söylemi Nasıralı İsa'nın söylemine çok benzer. "Ya Rabbi" der Mansur, "Canımı alan bu kullarını bağışla, çünkü onlar senin bana gösterdiğin sırlardan haberdar değiller, senin bana gösterdiklerini onlar göremezler, bilemezler."

Vahdet-i Vücutçular yalnız Hallac-ı Mansur ve Nesimi değildir. Hacı (Hace) Bektaş-i Veli, Yunus Emre, Niyazi Mısri gibi Türk-İslam düşünürleri de aynı akımı temsil ederler. Muhyiddin İbn Arabî de bu kadar açıklıkla yazmasa da benzeri bir ifadeyi kullanır. Bu ifadeyi açıklıkla ilk kullanan İbn Arabî'nin öğrencisi olan Sadreddin Konevi'dir.
Şu dizeler Nesimi'nindir;

"Âşık-ı divaneyem geldüm 'ene'l hak' söylerem
Nar birdür nur bir asılıvirsem dar bir"

Hegel, çelişme ve karşıtlık kavramlarını yalnızca düşünce için kullanmaz, varlığın kendisine de uygular. Nesnelerin varlığı bu çelişki ve karşıtlık içindedir. Çelişkinin çözümü oluştur.

Düşüncenin diyalektiği, düşüncenin mantıksallıkla kendi kendisini bir üst aşamaya taşımasıdır.

Varlık Diyalektik Yöntemle 'Mutlak Tin'e Ulaşır.

Hegel'deki ide kavramı da, İdeacıların görüşlerine benzemekle birlikte, diyalektikle açıklamasına göre farklılaştır. Yine de Hegel'e göre ide temel yapı taşıdır. İde, çokluk, teklik, çeşitlilik içinde bütünüyle yok olup gitmez, Tin'de kendini yeniden bulur.

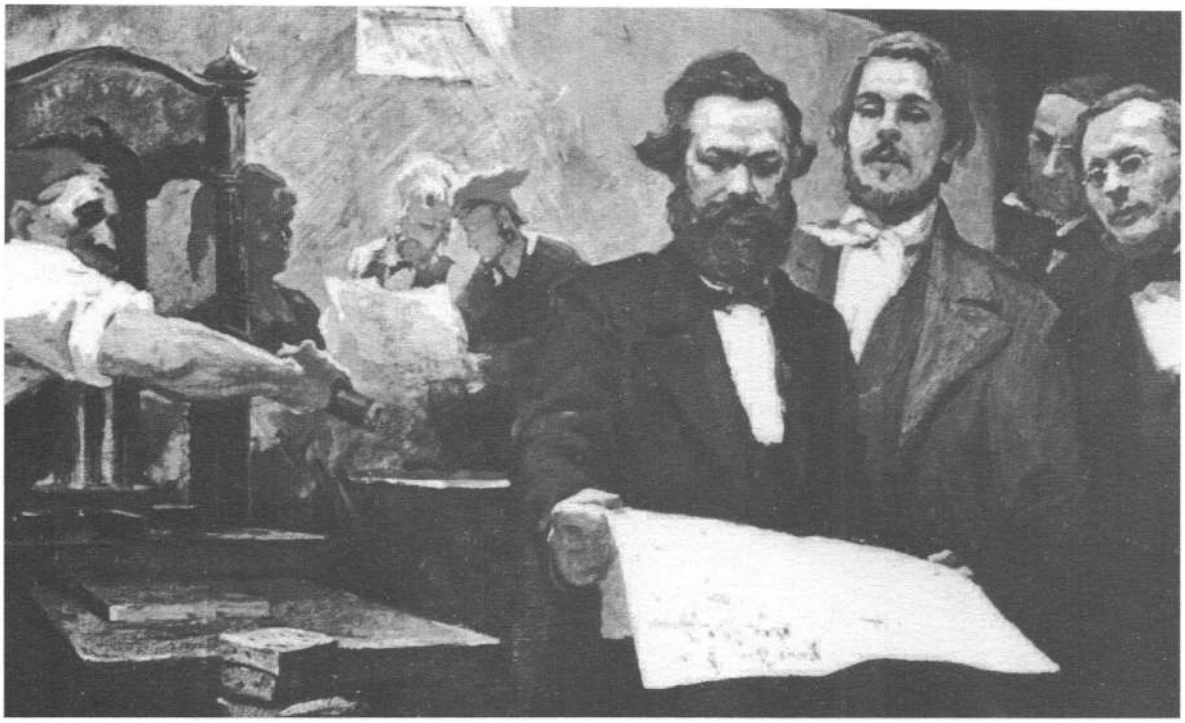
Bu kez özbilince -Selbstbewusstsein- dönüşmüştür.

Tin; ruh ve bilinçtir. Artık ikisi tek ve birdir. Tarihin Tanrı iradesi olarak hareket ettiren gücüdür. Hegel burada Tin'i insan varlığına indirger ve Vahdet-i Vücutçulara yaklaştırır.

"Hegel panteist anlayışın Tanrı dışında varlık kabul etmeyerek aslında bizzat Tanrı'ya giden yolları tıkadığı saptamasında bulunur. Bu tespit gerçekten de oldukça önemli ve kanımızca doğru bir tespittir. 'Evren olmadan biz Tanrı'yı nasıl bilebileceğiz?' sorusunun doyurucu bir cevabı ne yazık ki Spinoza'da yoktur. Bu soruya Tanrı fikrinin doğuştan geldiği seklinde bir cevap verilebilirse dahi bu cevabın 'o halde niçin inanmayanlar vardır?' sorusu karsısında zayıflığı ortadadır. Panteizm aynı zamanda ahlak felsefesi açısından da çıkmazdadır çünkü iyi-kötü ayırımını belirsiz hale getirmektedir. Bu felsefe iyi olarak mutlak anlamda Tanrı'yı görürken kötü olarak insan ya da insani edimleri görerek aslında gerçekte varolmayan bir ayırıma gitmiştir ki bu aynı zamanda bizzat panteizmin birlik anlayışına da ters düsen bir şeydir."(2)

Hegel'in önemli çıkarsamalarından biri us'a önem vermesidir. "Akli olan gerçektir, gerçek olan aklidir" diyecektir.

Engels, Hegel'in bu önermesine "hiçbir felsefi sav, Hegel'in ünlü 'Gerçek olan her şey ussaldır, ussal (rationnel) olan her şey gerçektir' savı kadar, yeteneksiz hükümetlerde bu denli şükran duyguları ve onlardan daha az yeteneksiz olmayan liberallerde de bu denli öfke uyandırmamıştı. Bu, açıkça, var olan her şeyin kutlulaştırılması, despotluğun, polis devletinin, keyfi adaletin, sansürün onaylanması değil miydi?" diyerek karşı çıkar. Devam eder, "Oysa, Hegel'e göre, gerçeklik, hiçbir şekilde, her koşulda ve her zaman, şeylerin belirli bir siyasal ya da toplumsal duruma uygun gelen bir san (attribut) değildir. Tam tersine, Roma Cumhuriyeti gerçekti, ama onun yerini alan Roma İmparatorluğu da aynı şekilde gerçekti. 1789 Fransız monarşisi, o kadar gerçek-dışı, yani tüm zorunluluktan yoksun, o kadar usa aykırı olmuştu ki,



Hegel'in her zaman büyük bir coşku ile sözünü ettiği Büyük Devrim tarafından yıkılmalıydı. Bunun sonucu olarak, burada, monarşi gerçek-dışı, devrim ise gerçek olandır. Ve böylece, gelişmesi sırasında, daha önce gerçek olan her şey gerçek-dışı olur, zorunluluğunu yitirir, var olma hakkını, ussal niteliğini yitirir; can çekişen gerçekliğin yerini, yeni ve yaşayabilir bir gerçeklik alır; ve bu, eğer şeylerin eski durumu direnç göstermeden ölecek kadar usçul olursa barışçıl yolla, yok eğer zorunluluğa karşı durursa zor yoluyla olur. Ve böylece Hegel'in savı, gene Hegelci diyalektiğin oyunuyla kendi karşıtına döner. İnsan tarihi alanında gerçek olan her şey, zamanla, usa aykırı olur, demek ki, gelecek, yazgısı gereği, daha önceden usa aykırıdır, önceden usa aykırılıkla lekelenmiştir: ve insanların kafasında ussal olan ne varsa gerçek olmaya adaydır, görünüşe göre var olan gerçeklikle ne kadar çelişik olursa olsun. Her gerçek olanın ussallığı savı, Hegelci diyalektiğin bütün kurallarına göre şu başka savda çözümlenir; Var olan her şey, yok olmayı hak eder."(3)

Engels, Hegel'e karşı çıkar ama hakkını da verir. "Ama Hegel felsefesinin asıl anlamı ve devrimci niteliği (burada Kant'tan beri süregelen hareketin sonucu olarak Hegel felsefesinin bu yönüyle sınırlı kalmak zorundayız) insan düşüncesinin ve insan, eyleminin bütün sonuçlarının son ve kesin olma niteliğine artık kesin olarak son vermesindedir. Felsefede kabul edilmesi söz konusu olan gerçek, Hegel'de, bir kere keşfedildikten sonra artık ezbere öğrenilmesinden başka bir şey kalmayan bir dogmatik ilkeler dermesi değildi artık. Gerçek, bundan böyle, bizzat bilgi sürecinin içinde, hiçbir zaman sözde bir mutlak gerçeğin bulunuşu ile artık daha öteye gidilemeyen, ulaşılan mutlak gerçek karşısında kolları kavuşturup ağzı açık seyretmekten başka yapacak bir şey bulunmayan bir noktaya varmaksızın bilginin alt basamaklarından gittikçe daha üst basamaklarına yükselen bilimin uzun tarihsel gelişmesinde yatıyordu. Ve bu, bütün öteki bilgi ve pratik eylem alanlarında olduğu gibi felsefi bilgi alanında da böyleydi."(4)

Ancak diyalektiği, dünyayı değiştirmek için kullan ilk filozofu Hegel'den çok Marx'tır.

Marx'ın diyalektik yöntemi, Hegel'in diyalektik yönteminin karşıtıdır. Marx, 'Kapital'in birinci cildinde bunu "Hegel'e göre 'ide' adı altında bağımsız bir konu (subject) haline bile dönüşen düşünme süreci, gerçeğin yaratıcısıdır ve gerçek, 'ide'nin fenomenal (dış-olaysal) biçimidir. Bana göreyse, bunun tersine, düşünme süreci, insan kafasında yansıyan ve düşünce biçimlerine dönüşen madde dünyasından başka bir şey değildir"(5) diyerek açıklar.

Marx, Hegel'deki teolojik safsataları bütünüyle ayıklar.

DİPNOTLAR

1. Jean-François Kervegan, Hegel ve Hegelcilik, Dost Yayınevi, 2011, Ankara. Parantez içindeki kısaltmalar Hegel'in kitaplarına ilişkindir.
2. Arslan Toprakkaya, Hegel Panteist Bir Filozof Mudur? (Spinoza'nın Panteist Felsefesinin Eleştirisi Bağlamında), Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2008.
3. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Sol Yayınları, 2011.
4. Engels, a.g.y. s.15
5. Karl Marx, Kapital I. Cilt, Sol Yayınları, 2011.

HEGEL'İN FELSEFE KAVRAMI ÜZERİNE KISA BİR DENEME*

DOĞAN GÖÇMEN

by Edgar Degas

"O halde diyalektik, bir öznel düşüncenin dışsal etkinliği değildir, tersine içeriğin organik dallarını ve meyvelerini meydana çıkaran kendi ruhudur."

G. W. F. Hegel

G. W. F. Hegel (1770-1831), Karl Marx'ın deyimiyle 'en büyük düşünür', dilinin ve üslubunun bütün zorluğuna ve sisteminin her unsurunu birbiriyle ve bütün ile ilişkilendiren kompleksliğine, yani ilk bakışta bütün 'dışsal iticiliğine' karşın, dostunun ve düşmanının vazgeçemediği ve kelimenin gerçek anlamında boğuşmak zorunda kaldığı bir düşünürdür. Karşıtları ona 'maceracılık' suçlamasında bulunmak; düşmanları onu ya 'açık toplum düşmanı' ilan etmek ya da kendi karşı-felsefî emelleri için onun öğretisinin içini boşaltmak; dostları, bütün eleştirilerine karşın onun mirasına sahip çıkmak amacıyla; kısacası yaşamı, tarihi, toplumu, siyaseti ve düşünceyi devrimci emeller veya muhafazakâr kaygılarla ciddiye alan herkes, Hegel ile hesaplaşmayı bir zorunluluk olarak görüyor. Bundan dolayı Hegel'i tartışmak, son yıllarda moda olan 'tarafsız' bir bakış açısından yapılamaz. Böyle bir deneme, Hegel'in felsefesinin 'ruhuna' aykırı olduğu gibi, baştan başarısızlığa mahkûm, verimsiz bir çaba olacaktır. Hegel ile dile getirecek olursak, felsefe tarihine böyle bir yaklaşımla "fazla yol alınmaz."[1] Hegel, felsefenin ve felsefe tarihinin sorunlarına yaklaşırken belli bir bakış açısına sahip olunması gerektiğini belirtiyor ve belli bir bakış açısına sahip olabilmek için ise ne arandığının bilinmesi gerektiğini düşünüyor; ele aldığımız konuda hem olumlu hem de eleştirel bir tavır takınmamızı salık veriyor.

Bu bize, Hegel'in felsefesini yorumlama denemelerinde ortaya çıkmış temel düşünceler karşısında tarafsız ve kaygısız kalamayacağımızı gösteriyor. Ancak bu, onun felsefesine dair ortaya çıkmış denemeler karşısında sergilenecek olan tavrın keyfî olabileceği anlamına gelmemektedir. Peki, ortaya çıkmış yorumlar karşısında bir duruş almaya çalışırken ölçü alınacak kıstas ne olacaktır? Bu soruya verilecek yanıt açıktır ve bu, 'Hegel'in felsefesidir!', olabilir. Yani değişik yorum denemeleri hakkında her şeyden önce Hegel'in bakış açısını temel alarak karar vermek gerekmektedir. Hegel, geliştirmiş olduğu felsefesiyle ne yapmak istemektedir? Geliştirmiş olduğu felsefî sistem Hegel'in kendi taleplerine yetmekte midir? Eğer yetiyorsa neden yetmektedir; yetmiyorsa bunun nedeni nedir? Hegel'in bir bütün olarak sisteminin ve onun parçası olan değişik boyutlarının açmazları var mıdır? Eğer yetmezleri ve açmazları varsa, değişik yorum denemeleri bunun karşısında nasıl bir tavır takınıyor? Bütün bu yöneltiğimiz sorulara yanıt verebilmek için önce Hegel'in felsefesine bakmak gerekmektedir. Hegel'e göre felsefe nedir? Bu kısa yazının amacı, Hegel'in kendi eserle-

1. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Felsefe Tarihi* Üzerine *Dersler*), c. 1 içinde, *Werke* (*Eserler*), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, s. 16.

*Bu yazı Doğan Göçmen'in 'Modern Felsefe' adlı kitabından -kendisinin izni ile- alınmıştır

rine başvurarak yukarıdaki soruların bazılarına daha çok dolaylı, bazılarına ise doğrudan cevap vermektir. Bunu yaparken mümkün olduğu kadar Hegel'in kendisine başvurmak en yerinde yaklaşım olacaktır.

1-Felsefe, Diyalektik ve Çelişki

Bir düşünür olarak Hegel, 1820 yılının sonlarına doğru artık ününün en doruk noktasına ulaşmıştır. Bütün temel eserleri yayınlanmıştır. Bugün artık kendi başına bir araştırma alanı haline gelen *Tinin Fenomenolojisi*'ni (*Phänomenologie des Geistes*) 1806 yılında, Aristoteles'in *Metafizik*'inin, Locke'un İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir *Deneme*'sinin (*An Essay concerning Human Understanding*) ve Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nin (*Kritik der reinen Vernunft*) yanında ve hatta felsefe tarihinde onları da aşan en büyük felsefî eser olan *Mantık Bilim*'ini (*Wissenschaft der Logik*)[2] 1812 ve 1816 yıllarında, *Felsefî Bilimlerin* Çerçevesel *Ansiklopedisi*'ni (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) 1817'de ve *Hukuk Felsefesinin Temel* Çizgileri'ni (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) ise 1820'de yayınlamıştır. Böylece arkadaşı Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektupta duyurduğu "imge uygarlığını devrimcileştirme"[3] amacıyla göstermiş olduğu çabaları 12 yıl sonra artık meyvesini vermeye başlamış ve etrafında ciddiye alınır uluslararası bir okul oluşturmuştur. Bunu memnuniyetle gözleyen Johann Wolfgang Goethe, Hegel'e yazdığı 7 Ekim 1820 tarihli mektupta yaptığı gözlemlerini ve duygularını şöyle ifade ediyor:

> *Bazı çevrelerden, genç adamlar yetiştirmek için göstermiş olduğunuz çabanın meyve verdiğini öğreniyorum. Bu mucize dolu dönemde herhangi bir yerde bir merkezden teorik ve pratik yaşamı teşvik eden bir öğretinin yayılması elbette zorunludur. Elbette boş kafaların muğlak imgeler ve büyük boş laflar yaymasını engellemek mümkün değil. [Bundan] [i]yi kafalar da payına düşeni alıyor. Çünkü genç yaşlarından itibaren bulaştıkları yanlış yöntemlerden kurtulamadıkları için, içlerine kapanıyorlar, muğlaklaşıyorlar veya deneyim alanını tamamıyla terk edip sadece aşkınlaşıyorlar [transzendieren].* Çok değerli arkadaşım, bugün ve yarın için kazanımlarınız en güzel etkileriyle mükâfatlandırılsın.[4]

Goethe'nin burada sisteme değil yönteme vurgu yapması son derece ilginçtir ki daha sonra Hegel, 'en büyük yöntemci' olarak tanımlanacaktır. Aynı mektupta, gençlere bazı fikirleri aşılamak yerine onlara doğru yöntemin öğretilmesini salık veriyor. Bunun altında yatan düşünce şu olsa gerek: Eğitim kurumlarından bazı fikirler aşılanarak mezun olan kişiler, ileride kendi başına düşünmekten yoksun ve aşılanan fikirleri tekrarlamaktan ileri gidemeyen dogmatik kişiler olacaktır. Buna karşın doğru düşünme (görme, algılama ve değerlendirme) yöntemiyle donanmış kişiler her koşulda kendi başına düşünmesini ve davranmasını bilecektir. Burada Goethe, Hegel'in felsefesinde doğru yöntemi gördüğünü ima ediyor ve bu yöntemin hem teorik, hem de pratik yaşamı teşvik edici olduğunu düşünüyor.

Nedir o halde Hegel'in yöntemi? Bilindiği gibi Hegel'in yöntemi en kısa şekilde *diyalektik* kavramına gönderme yapılarak betimlenir. Ekim 1827 yılında Goethe bir yemekte Hegel'e diyalektikten ne anladığını sorar. Hegel, bu soruyu en kısa bir şekilde diyalektik, temel olarak düzenlenmiş, yöntemsel olarak şekillendirilmiş, herkeste olan çelişki ruhudur, diye cevaplandırır.[5] Görüldüğü gibi Hegel, diyalektiği her şeyden önce çelişki kuramına gönderme yaparak açıklıyor. Hegel'e göre felsefe nedir? Bu bağlamda sorulabilecek soru şudur: Diyalektik ve çelişki nedir? Bu iki kavram Hegel'den sonraki burjuva düşünürleri tarafından felsefe tarihinden silinmeye çalışılacaktır. Bunun karşısında Rosa Luxemburg, Hegel'in diyalektiğini ve çelişki kuramını ezilen sınıfların ve halkların elinde kurtuluş için gerekli olan bir "kesici silah" olarak tanımlar.[6] Şimdi, Hegel'in felsefesinin en temel unsuru olan diyalektik kavramına dönüp üzerinde biraz duralım ve bu kavramın felsefe ile bağını kuralım.

2-Felsefe, Bütünlük ve Gerçek

Burada önce Hegel'in, biri *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* diğeri *Tinin Fenomenolojisi*'nde olan ve aynı zamanda birbirini tamamlayan ve açıklayan iki belirlemesine dönmek istiyorum. Hegel, ilk anılan eserinde, felsefe "*dönemini düşüncede kavramaktır*" diyor[7] ve daha sonra gönderme yaptığımız eserinde ise "Gerçek bütündür"[8] belirlemesinde bulunuyor. Felsefenin konusu gerçektir. 'Gerçek nedir?' sorusu felsefenin baş sorusudur bundan dolayı. Hegel, 'gerçek bütündür' derken değişik alanlarda kazanılan özgün bilgilerin yararsız, gereksiz ve dolayısıyla da yanlış olduğunu söylemek istememektedir. Değişik alanlarda kazanılmış bilgiler birbiriyle ilişkilendirildiği ve dolayısıyla genel bilgi haline dönüştürülebildiği oranda gerçektir. Bu bilgiye ulaşmanın düşünsel yolu ve yöntemi soyutlamadır. Felsefe soyutlama yöntemine başvurarak, özgün bilgiyi diğer alanlarda elde edilen bilgilerle ilişkilendirerek ve onlarda içsel olan genel yasaları bulup

2. İki cilt olarak yayınlanan *Mantık* Bilimi'nin 1. cildi 1812' de 2. cildi ise 1816'da yayınlanmıştır.

3. Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel* (*Hegel'de ve Hegel'e Mektuplar*), yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, s. 253 (251-255).

4. Goethe'nin Hegel'e 7 Ekim 1820 tarihli mektubu, *Briefe von und an Hegel* (*Hegel'de ve Hegel'e Mektuplar*), cilt 2: 1813 – 1822 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1953, s. 237 (236 -237).

5. Eckermann, P. J., *Gespräche mit Goethe*, Fritz Heyder, Berlin, 1911, s. 114.

6. Luxemburg, R., "Aus dem Nachlaß unserer Meister" ("Ustalarımızdan Kalan"), *Gesammelte Werke* (*Toplu Eserler*), c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1988, s. 137.

7. Hegel, G.W.F., *Rechtsphilosophie* (*Hukuk Felsefesi*), yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, *Werke* (*Eserler*), cilt 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 26.

8. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Fenomenolojisi*), Werke in zwanzig Bänden (*Yirmi Ciltte Eserleri*) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986, s. 24.

açığa çıkararak genel veya gerçek bilgiye dönüştürür. Bu genelleştirme o bilgiyi bütün toplumun hizmetine sunmayı amaçlar ve bu gerçekleştiği oranda o bilgi pratik olarak da gerçek bilgiye dönüşür. Burada söz konusu olan genel bilgiyi soyut (izole olmuş) bilgiyle karıştırmamak gerekir. Hegel genelleştirilemeyen belirli bilgiyi bir anlamda soyut, genelleştirilebilen belirli bilgiyi ise somut bilgi olarak tanımlıyor. Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Okumalar*'ında somut kavramını tartıştığı bir yerde şöyle diyor:

> *Alışılagelen önyargıya göre, felsefî bilim soyutluklarla, boş genelliklerle uğraşır; buna karşın, temaşa, empirik bilincimiz, öz-duyumuz ve yaşam duygusu kendinde somuttur, kendinde belirlidir, zengindir. Gerçekten de felsefe düşünce alanında bulunmaktadır; felsefe böylece genellikler ile uğraşır, içeriği soyuttur; ama biçim, unsur açısından; ancak kendinde idenin kendisi öz itibariyle somuttur -farklılaşmış belirlemelerin birliğidir. Us-bilgi [Vernunfterkenntnis] ile sadece anlak-bilgi [Verstanderkenntnis] burada farklılaşır ve felsefe yapma işi anlaka karşı gerçek olanın, idenin, genellikte boş değil tersine kendinde özgün, genelde belirli olan olduğunu göstermektedir. Gerçek, soyut ise, gerçek değildir. Sağlıklı insan usu somuta yönelir. Asıl, anlak refleksiyonu soyut teoridir, gerçek dışıdır, sadece kafada doğrudur, -bu arada, pratik de değildir. Felsefe soyuta karşı en çok düşman olandır, somuta geri götürür.*[9]

Bu paragrafta Hegel'in hem en güçlü olan hem de en sorunlu olan yanıyla karşı karşıyayız. Bir genel bilgi kuramı olarak felsefenin asıl konusu gerçekten de düşüncedir, kavramdır. Örneğin bir kırmızı ve bir sarı gülü aynı kategori altında toplayıp 'gül' diyebilmek için, düşünce ve imge gücünden yararlanmak zorunda kalırız. Ama Hegel öze gönderme yapan 'gül'ü idealist felsefe geleneği içinde kalarak "ide" olarak tanımlıyor. Yani öz, ideeldir Hegel'e göre, maddi değil. Verdiğimiz örnekten de anlaşılacağı gibi, Hegel'in "ide" dediği şey, daha doğrusu kavram maddeyi düşüncede yansıtan düşünsel bir araçtır. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim. Önce yukarıdaki gerçek, bilgi, somut ve soyut üzerine söylenenleri, Hegel'in, felsefe "dönemini düşüncede kavramaktır" belirlemesiyle ilişkilendirmeye çalışalım.

Hegel, felsefe "dönemini [veya çağını] düşüncede kavramaktır" derken, felsefesinin dönemiyle birçok bakımdan ilişkili olduğunu, onun hiçe sayılarak ne geri ne de ileri gidilebileceğini belirtmek istiyor. Bize her iyi diyalektikçinin yapması gereken şeyin, kelimenin geniş anlamında geçmişe bugünün penceresinden ve geleceğe bugüne içsel olan temel çelişkileri ve eğilimleri ortaya çıkararak bakmamız gerektiğini öneriyor. Örneğin Hegel'e göre, modern çağda Platoncu veya Aristotelesçi olmak anlaşılır olmadığı gibi, hüküm süren mevcut gerçekliğe (*Gegenwart*) gözümüzü kapatıp gelecek üzerine fantaziler üretmek de anlaşılır değildir. Başka bir deyişle, çağımızın sorunlarına eski felsefelere dönerek cevap aramak verimsiz bir çaba olacağı gibi, felsefede 50 veya 100 yıl sonra insanlığın hangi bilgilerle donanmış olabileceği üzerine düşünce yürütüp, bunu ölçü almak da büyük bir hata olacaktır. Hegel'in yukarıdaki belirlemesinin diğer anlamı, çağımızın ansiklopedik *mutlak* bilgisine ulaşabileceğimiz ve ulaşmamız gerektiğidir. Felsefenin, dönemine ve çağına ilişkin genel veya mutlak bilgi iddiasında bulunabilmesi için, dönemini düşüncede kavradığını kanıtlaması gerekir. Aksi taktirde, çağımızın toplumsal formasyonu üzerine bilgiye sahip olduğumuzu iddia etmemiz mümkün değildir. Örneğin 'burjuva toplumu nedir?' veya 'kapitalist toplum nedir?' sorusunu felsefî açıdan, A veya B kapitalistinin üretim araçlarını elinde toplayıp kâr ilkesine göre davranmasıdır, diye yanıtlamamız mümkün değildir. Kapitalist toplum hakkında bilgi iddiasında bulunabilmemiz için, 'kapitalizm, üretim araçlarının kapitalist(ler)in elinde tekelleşmesi -ki bu toplumun giderek üretim araçlarından yoksunlaştığı anlamına gelmektedir- ve üretim ilişkilerinin ve giderek bütün toplumsal ilişkilerin (ahlak, sanat, eğitim, sağlık vs.) kâr ilkesine göre düzenlenmesidir' diyebilmeliyiz. Bu ancak felsefeye başvurularak yapılabilir. Kısacası, Hegel bilginin bilgi olarak iddia edildiği anda hem mutlak hem de görecel olduğuna işaret etmektedir; mutlaktır -çünkü elde olan araç ve gereçlerle ve elde edilebilir en geniş bilgiyle 'bu şudur' diyoruz; göreceldir -çünkü bu bilgi şu tarihsel şartlar altında mutlaktır diyoruz; bu bilgimizin gelecekte elde edilecek bilgilerin ışığında gerçek olduğu ya doğrulanacaktır, ya tam olarak veya bazı yanlarıyla yanlışlığı, ya da eksikliği ortaya çıkabilir -ki çıkacaktır.[10] O halde, Hegel'e göre felsefe veya diyalektik, her şeyden önce bütünü tarihselliği içinde, mutlaklığı ve göreliliği içinde kavramaktır. Başka bir deyişle, Hegel, Immanuel Kant'ın aşkınsal ve John Locke'un empirik felsefesi çerçevesinde geliştirdiği epistemolojik felsefeden farklı olarak, ontolojik bir felsefe kavramı önermektedir. Bundan dolayı doğa ve toplumu kapsayan tarihsel *varlık* ve onu bir bütün olarak kavramaya çalışan bilgi öznesinin düşünce ve bilincinin yasaları diyalektiğin ana konusudur.

3-Her Şeyin Özü Diyalektiktir

Felsefe dönemini düşüncede kavramaktır, dedik ve ekledik: Hegel'in felsefe anlayışına göre bütünlük olarak kavradığımız dönemimizi, tarihselliği (süreklilik ve kopuş) içinde mutlaklığı ve görecelliğiyle (bütünlük ve tikellik) kavramamız gerekir. Tarihsellik, hareketi ve ilerlemeyi şart koşar. Hareket halinde olmayan şeyin tarihi olmaz; tarihi olmayan şeyin ise kendisinin varolması mümkün değildir. Hegel'e göre, olan her şey, "zamanda olmak"tır (*In-der-Zeit-Sein*), hareket halinde olmaktır.[11] Yukarıda da be-

9. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Felsefe Tarihi* Üzerine *Dersler*), cilt 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden* (*Yirmi Ciltte Eserler*), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, s. 43.

10. Hegel'in son derece sorunlu olduğunu düşündüğüm ve yukarıda andığım 'ide' sorunuyla da ilgili olan 'tarihte mutlak son öngörüsünü' aşağıda ele alacağım.

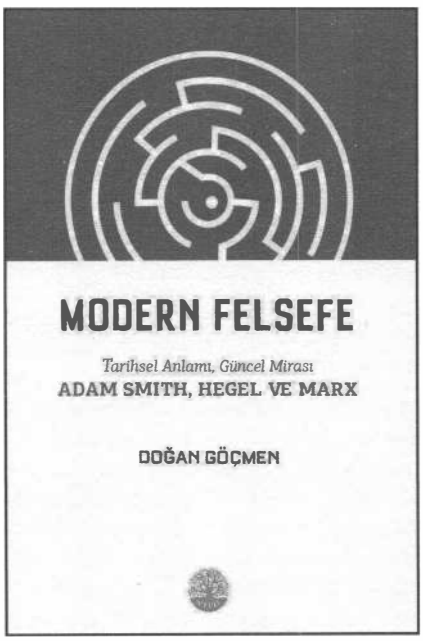
11. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 1

lirttiğim gibi, tarihsellik sadece geçmiş ile ilgili olan değildir. Bugün ve gelecek de tarihseldir. Geçmiş, bugüne akmıştır; gelecek bugünün içinden doğmaktadır ve gelecekte gerçeklik olacaktır. Hegelci felsefeye göre, tarihselliğin, geçmiş ve geleceğin içinde olduğu, geçmiş ve gelecek arasında bir nevi bir düğüm noktası olan bugün olarak kavranması gerekir.

3.1- Varlık, Çokluk ve Birlik

Hegel'e göre, varlık aynı zamanda çok türlülüktür ve hep hareket halindedir, sürekli eskinin yok olduğu, onun içinden yeninin doğduğu gelip-geçicilik-oluşumdur. Varlığı sabit bir belirleme olarak anlamaya çalışanlara karşı şöyle diyor Hegel:

> *Ama çokluğu bir mutlak sabit belirleme olarak anlayanlar, onun doğasını ve diyalektiğini bilmiyorlar. Çokluk akım halindedir. Onun, özü itibariyle gelişimin harekette oluşu -geçici (değişken, -DG) bir an- olarak kavranması gerekir.*[12]



Burada Hegel bize felsefenin, varlığın çok türlülüğü içinde birlik ve hareket olarak kavranması gerektiğini salık veriyor. Bilindiği üzere, varlığın çok türlü ve sürekli akım halinde olduğu gözlemi yeni değildir. Varlığın çok türlülüğü ilk Yunan düşünürlerinden ve onun sürekli akım halinde olduğu Heraklitos'dan beri bilinir. Ama bu çok türlülük ve akım, felsefeyi bilginin mümkün olup olmadığı konusunda şüpheciliğe götürmüştür. Hegel, bu şüpheciliği yukarıda işaret ettiğim mutlaklık ve görecellik ilkesinin diyalektik birlik halinde düşünülmesi gerektiğine dair önerisiyle aşmıştır. Bilginin edinildiği anda mutlak olduğundan hareket etmezsek, edinilen bilgiye dayanıp davranmamız mümkün değildir. Fakat bu mutlaklığı, Marx'ın gösterdiği gibi gelişime ve değişime açık bir mutlaklık olarak kavramak gerekir.

Hegel'in bu ilkesi son derece günceldir. Özellikle bu ilkesi son yıllarda kültürler arası özsel ilişkiyi ret eden ve bu nedenle doğal olarak kültürler savaşı savına çıkan çok kültürlülük çerçevesinde yapılan tartışmalara uyarlandığında, bugün hemen hemen her devletin resmi siyaseti haline gelen ve her kültürün kendisini salt mutlak ilan ettiği 'kültürler çatışması' saplantısının karşısında daha verimli sonuçlar elde edilecektir. Zira kültürler arası çatışmaları çözmeye çalışırken, aralarındaki ilişkileri kalıcı bir şekilde dayanışma ilkesine göre düzenlemeye çalışırken "ebedi barış" perspektifi ile çalışabilmenin önkoşulu, kültürler arasında birliğin olduğundan hareket etmektir.

içinde, s. 51.
12. *Age.*, s. 53.

3.2- Determinizm, Özgürlük ve Zorunluluk

Şimdi, değişimin kaynağına dair soruyu doğrudan ele almadan önce, Hegel'in eski Yunan felsefesinden, daha doğrusu Aristoteles'ten devraldığı yukarıda ima ettiğim iki kavramı biraz açmak istiyorum. Bunlar, kendinde-olmak (Alm. *An-Sich-Sein*; Yun. *dynamis*, Lat. *potentia*) ve kendi-için-olmak (Alm. *Für-Sich-Sein*, Yun. *energeia*, Lat. *actus*) kavramlarıdır. Ben kendinde-olmak kavramını Türkçede, sıkça kullanılan gizil kavramı yerine *potansiyel olan* (*potansiyellik*) kavramıyla ve kendi-için-olmak kavramını da edimsel-olan kavramı yerine *aktüel-olan* kavramıyla (*aktüellik*) karşılamayı tercih ediyorum. Hegel'e göre doğada, toplumda ve düşüncede her şey ve herkes kendi-için-olmasını gerektiren şeyi kendinde-olarak bağrında barındırır. Bu bağlamda pasif ve aktif kendinde-olma halleri arasında ayrım yapmak gerekir. Pasif kedinde-olma gücü, birşeyin bir özelliğin kendisine verilmesine uygun olma durumudur. Örneğin bir ağaç parçasının veya başka bir şeyin kendine belli bir şekil verilmesi için gerekli özelliklere sahip olması, yani kendisine verilmek istenen şekli alabilmesi (İng. *to receive*) pasif-potansiyellik durumudur. Bir şeyin kendinde potansiyel olarak varolan şeyi kendisinin ortaya çıkarabilme gücü aktif-postansiyellik durumudur –ki bu durum dış etkiyi dışlamaz. Örneğin bir tohumun bitkiye dönüşüp meyve vermesi ya da yine bir bebeğin yetişkin erkek veya kadın olmayı bağrında barındırması gibi. Her kendi-için-oluşun üst momenti aynı zamanda yeni bir sürecin başlangıcıdır. Yani bir yığın nicel ve nitel olumlama ve yadsıma süreçlerini içinde barındırır.

Hegel'in (ve Marx'ın da) gelişim kuramını bu şekilde yorumlaması, ona (ve Marx'a) karşı yanlışlıkla determinizm suçlamasını beraberinde getirmiştir. Gelişimi bu şekilde açıklamaya çalışanlara karşı, diyalektik felsefe anlaşılmadan ya da düalist yaklaşımdan hareketle yapılan bu suçlama yeni değildir. Hegel, bu türlü suçlamaların arkasında özgürlük ve zorunluluğu beraber düşünememenin yattığını göstermiştir. Özgürlüğü zorunluluktan bağımsız düşünmek Hegel'e göre 'kör' keyfîlikten başka bir şey değildir. Şöyle diyor Hegel:

> *Zorunluluk olmayan özgürlük, soyut özgürlük de olabilir; bu yanlış özgürlük keyfîliktir ve o böylece kendi kendisinin karşıtıdır, bilinçsiz bağımlılık, özgürlüğe dair boş fikir -yalnızca biçimsel özgürlüktür.*

Birkaç cümle yukarıda da şöyle diyor Hegel, zorunluluğun ve özgürlüğün birbirinden kopuk düşünülmesine karşı:

Gerçek, tin somuttur ve onun belirlemeleri özgürlük ve zorunluluktur. Tinin, kendi zorunluluğunda özgür olması ve sadece onda kendi özgürlüğünü bulması ve zorunluluğunun özgürlüğünde durması daha yüksek idraktır.[13]

Hegel'in belirlemelerinde ifade etttiği ve özgürlük zorunluluğu kavramaktır diye tanımlayabileceğimiz ilkesini şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir hasta ve doktor ilişkisini düşünelim. Doktorun hastaya yardımcı olabilmesi için hastayı muayene etmesi gerekir ve koyacağı teşhise göre ona gerekli (zorunlu) ilacı vermesi gerekir. Dikkat edilirse burada doktor muayene edip teşhis koymaya çalışırken yapılması gerekeni veya zorunlu olanı kavramaya çalışmaktadır. Doktorun koyduğu teşhise (zorunluluğa) göre ilaç seçmesi ve tedavi yöntemini belirlemesi, yani zorunluluğu yerine getirmesi ise özgürlüktür. Şimdi, doktor-hasta örneğimize, Hegel'in önerisinin tersine, örneğin Kant'ın yaptığı gibi, özgürlüğü ve zorunluluğu ayrı veya uyuşmaz gören, diğer bir deyişle Hegel'in eleştirdiği özgürlüğü keyfiyet olarak kavrayan ilkeyi uyarlayalım. Sanırım sonuç tahmin edilebilir: Bu durumda, özgürlük ve zorunluluk ayrı düşünüldüğü için, hastanın hastalığı ve doktorun koyacağı teşhis ile vereceği ilaç ve belirleyeceği tedavi yöntemi arasında zorunlu bir bağ olması gerekmiyor. Zorunluluğu özgürlük olarak kavramayan doktor, diyelim ki bir şeker hastasına rahatlıkla tüberküloza karşı bir ilaç verebilir. Oysa hiçbir doktor bunu bilinçli olarak yapmaz, yaparsa, o artık doktor kategorisine değil, başka bir kategoriye konur. Kısacası, günlük hayatımız da dâhil yaşamımızın her alanında hemen hep farkında olmadan hepimiz Hegel'in zorunluluğu özgürlük olarak kavrayan ilkesini uygularız. Yukarıda Hegel'in özgürlük kuramına ilişkin söyledikleri, onun "tin" kuramını eleştirseler de, örneğin "tin" yerine birey, insan veya toplum gibi kavramları tercih etseler de, Marx ve Engels için de geçerlidir. Zira Engels bunu açıkça belirtmiştir.[14] Bu konuda sergilenebilecek en olgun felsefi duruş da kanımca budur.

13. *Age.*, s. 45.

3.3- Hareketin ve Değişimin Kaynağı: Farklı ve Özdeş Olanın Birliği

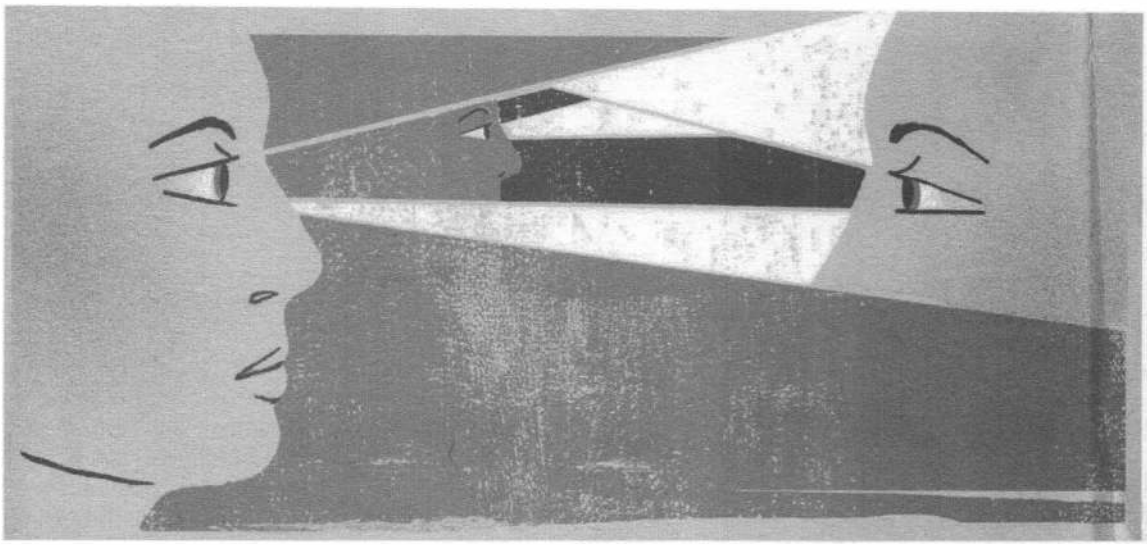
Şimdi Hegel'in değişim kuramına dönebiliriz. Fark edileceği gibi, Hegel burada özgürlük ve zorunluluk bağlamında her şeyi karşıtların birliği olarak düşünmemiz gerektiğini söylüyor bize. Şeylerin kendinde gözlenen hareketin, nicel ve nitel değişimin de şeyler arasındaki ilişkilerde yaşanan hareketin ve değişimin de kayanağı olarak farklılığı ve özdeşliği aynı anda içeren bütünlüğü almak, hem ontolojik olarak hem de mantıksal zorunludur. Ona göre doğada, toplumda ve düşüncede her şeyi zıtların birliği olarak kavramaz isek, her tarafta gözlediğimiz sürekli hareketi, değişimi ve gelişimi içkin olarak açıklamamız ya mümkün değildir. Bu durumda değişimi ancak birtakım dışsal veya aşkınsal 'üst güçlere' gönderme yaparak (örneğin Aristoteles'in yaptığı veya varlığın teolojik açıklamalarında olduğu gibi) açıklamaya çalışmak zorunda kalırız. Bu ise; *bir*, mutlak determinizmin (özgürlüğün mutlak yadsınmasının) ta kendisidir; *iki*, bu peşinden açıklanması mümkün olmayan çelişki dolu mantıksal sonuçlar doğuracaktır.

Elbette Hegel'in çelişki kavramını, genel olarak yapıldığı gibi, dar anlamda sadece antagonistik çelişki olarak ele almamak gerekir. Hegel, *Mantık Bilim*'de gösterdiği gibi, farklılığı, ayrılığı ve karşıtlığı da çelişkinin türleri olarak ele alıyor. Farklılık ve ayrılık (hatta bir oranda karşıtlık) ilkesine dayalı ilişkilerde çatışma söz konusu olsa bile, bu ilişkilerde belirleyici ilke iletişimdir. Bu tür ilişkilerde, Hegel'in deyimiyle karşılıklı akım söz konusudur. Çelişki ilkesi, farklılığın en üst biçimini teşkil eder ve çelişkinin hâkim olduğu 'ilişkilerde' belirleyici olan çatışmadır. Hegel, burada kısaca sergilemeye çalıştığımız çelişki kavramını geliştirmek ile felsefe tarihinde yapılmış en büyük devrimlerden birisini gerçekleştirmiştir. Zira böylece değişimin kaynağını her şeye içkin olarak kavrama olanağına kavuşmuş bulunuyoruz. Hegel'e göre diyalektik, "hareket ettiren ruhtur, bütün doğal ve düşünsel yaşam etkinliklerinin baş ilkesidir"[15] ve G. W. Plekhanov'un yerinde tanım-

14. Bkz. Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (*Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi*), *Marx-Engels-Werke* (*Marx-Engels-Eseleri*), Dietz Verlag, Berlin, 1986, c. 20 içinde, s. 106: "Özgürlük ve zorunluluk ilişkisini doğru ortaya koyan ilk olarak Hegel'dir. Onun için özgürlük zorunluluğu idrak etmektir. 'Zorunluluk sadece *kavranmazsa kör*dür.' Özgürlük, doğa yasalarından hayal edilen bağımsızlıkta değil, tersine bu yasaların bilinmesinde ve böylelikle onların plana uygun olarak belirli amaçlar doğrultusunda kullanma olanağının verili olmasında yatmaktadır. Bu, dış doğanın yasalarına istinaden olduğu gibi, insanın vücutsal ve düşünsel varoluşunu kendi düzenleyen yasalara istinaden de geçerlidir –en fazla düşüncede ama asla hakikatte birbirinden ayıramayacağımız iki özgürlük türü."

15. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi*), c. 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden* (*Yirmi Ciltte Eserler*) c. 5 içinde, yay.

İLLÜSTRASYON: EDEL RODRIGUEZ



lamasıyla Hegel'den yola çıkarak diyalektiği her türlü şeyin ilkesi olarak ele alabiliriz.[16] Örneğin nicel-nitel diyalektiği, nicel birikimin nitel sıçramaya dönüştüğü düşüncesi dikkate alınmadan en basit bir müzik parçası ne yazılabilir, ne çalınabilir ne de söylenebilir.

Hegel doğa bilimlerinde gözlenen gelişmeleri takip ederek ve tarihsel araştırmalarına dayanarak soyutlama gücüyle şeylerin zıtların birliği, çelişkili bütünlüğü olarak tanımlanması gerektiği sonucuna ulaşıyor. Hegel'in bütünlüğü ve ona hükmeden genel yasaları ona içkin kavramaya yönelik felsefî ilkesi, Foucault ve Adorno gibi daha birçok burjuva düşünürlerinin saldırısına uğrayacak diğer bir ilkesidir. Fakat şeyleri çelişkili bütünlük, içlerinde farklılaşan aynılığın ve farklılığın birliği olarak anlamak, Hegel'e göre iyi felsefeyi kötü felsefeden ayıran noktadır. Bu konuda *Felsefî Bilimlerin Ansiklopedik* Çerçevesi'nde şu belirlemeyi yapıyor Hegel:

> *Aynılığın gerçek anlamı konusunda iyiden iyiye anlaşmamız büyük öneme sahiptir. Bu, her şeyden önce onun yalnızca soyut aynılık, yani farklılığı dışlayan aynılık olarak anlaşılmaması (gerektiği, – DG) anlamına gelmektedir. Bu, bütün kötü felsefenin bu ismi hak eden felsefeden ayrıldığı noktadır.*[17]

Şeyleri Hegel'in önerdiği gibi kavramamız, hareketin onlara içkin bir ilke olarak kavranmasını mümkün kılıyor. Felsefî gözümüzü ancak bundan sonra gerçekliğe döndürmemiz mümkün olmaktadır. Hegel'in, *Tinin Fenomenoloji*'sinde "gök yere indirilip dünyanın üzerine dikilmiştir" demesinin toplumsal ve siyasi arka planı kuşkusuz 1789 Fransız devrimidir. Felsefî arka planını ise diyalektiği düşünce de dâhil her şeye uyarlanabilir evrensel içkin bir yasa olarak düşünmesi oluşturmaktadır.[18]

4- Nesne, Mantık, Yöntem ve Bilgi Kuramı

4.1- Mantıkta Büyük Devrim

Hegel'in bu yaklaşımının bilgi, yöntem ve mantık bilimi için önemli içerimsemeleri var kuşkusuz. Genel olarak toplumsal ve siyasal yapıda olduğu gibi, felsefe ve mantık biliminde de köklü bir devrim yapmayı amaçlamaktadır. Hegel 1808 yılının başlarında arkadaşı Niethammer tarafından bir mantık kitabı yazmak için teşvik edilince, o güne kadar hüküm süren geleneksel mantık bilim hakkında, aşağıda dile getirdiği gibi, yok edici bir hükümde bulunur:

> *Bu eski mantıkla ne iş yapacağını hiç kimse bilmiyor. Gereksinimi genel olarak hissedilen bir yedeği olmadığı için, onu herkes eski bir miras parçası olarak peşinde taşıyor. Onun belirlemelerinden gerekli kılınabilecek iki sayfayı doldurabilir. İki sayfanın ötesine giden, bir ayrıntının devamıdır, tamamiyle verimsizliğe hizmet etmektedir, skolastik abartıdır –veya bu mantık daha fazla görünsün diye psikolojik miskinlikle (bkz. Steinbart, Kiesewetter, Mehmel) doldurulmuştur.*[19]

Hegel'in bu sözlerini uzun uzun aktarmamın nedeni, onun mantık biliminde amaçladığı köklü devrimin boyutunu göstermektir. Burada Hegel açıkça skolastik ve psikolojist (öznelci) mantık kuramlarına saldırıyor olsa da, geliştirmiş olduğu mantık kuramını özellikle gerçeğin ve gerçekliğin bilinebilirlilik sorusu karşısında tavır almaktan kaçınmasından dolayı 'düşünce tembelliğinin' yatağı haline geldiğini düşündüğü Kantçı aşkınsal epistemolojinin yerine geçirmek istemektedir.

Yukarıda Hegel'in felsefesinin, Locke ve Kant'ın felese-

Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, s. 52.

16. Plechanow, G.W., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung* (*Monist Tarih Kavrayışının Gelişimine Dair Soru* Üzerine), Dietz Verlag, Berlin 1956, s. 84.

17. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*), cilt 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden* (*Yirmi Ciltte Eserleri*) c. 8 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, s. 238.

18. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Fenomenolojisi*), Werke in zwanzig Bänden (*Yirmi Ciltte Eserler*) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986, ss. 430-431 (§ 581).

19. Niethammer'e 20 Mayıs 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, cilt 1 içinde, s. 229 (226-233).

fesinden farklı olarak, ontolojik temele dayandırılmış olduğuna işaret ettim. Felsefe, yani diyalektik bu şekilde kurgulanınca, yöntemin ve mantığın apriori geliştirilip şeylere dışarıdan empoze edilmekten kurtarılıp ve şeylere yabancı düşünce 'araçları' olmaktan çıkarılıp şeylere içkin olduğunu ve şeylerden kazanılması gerektiğini göstermek gerekir. Yöntem ve mantık çerçevesinde şeylerin hem dış (yansıyan) özellik ve biçimleri, hem de özleri yansıtılmak durumundadır. Gerçek bütündür ilkesinden hareketle şeylerin bütün olarak kavranması gerekir. Bu durumda, mantığın önermelerinin de varlık gibi akıp gitmesi, bu ilerlemenin varlıkta olduğu gibi, başlangıcı yadsıyıp belirli üst momentlere doğru tırmanması ve sonunda bu üst momentleri de yadsıyıp (yadsımanın yadsıması) yeni başlangıçlara açık olması, dahası yeni başlangıçlar yapabilmesi gerekir. Daha da ötesi (ve önemlisi), kendi kendini de yansıtabilmesi (*refleksiyonun-refleksiyonu*), Hegel'in deyimiyle, kendisine dönüp kendisinde kendisine de bakabilmesi, kendi kendisine de ayna tutabilmesi gerekir, yani özyansısal veya kendi-yansısal olması gerekir.

4.2- Diyalektik ve Yöntem

Hegel'in varlık, düşünce, yöntem ve mantık sorunsalına bu bütünlüklü yaklaşımından dolayı onun *Mantık Bilim*'de geliştirmiş olduğu sistemin aynı zamanda bir yöntem bilim olarak okunup okunamayacağı öteden beri tartışılagelmektedir. Hegel, eski türden, şeylere dışsal *apriori* geliştirilen türden bir yöntem bilim geliştirmek istememektedir (ve bu konuda Kant'a taban tabana zıt bir duruş sergiler). Ama bu onun yöntemsizliği savunduğu anlamına gelmez. Hegel, bu konuda çok açıktır. İçsel bir mantık ve yöntem bilim geliştirmek istemektedir. Geleneksel olarak diyalektiği şeyin kendisine ait olmayan, ona karşı dışsal olumsuz bir etkinlik olarak anlayanlara karşı Hegel yöntemin mantığa içsel olduğunu ve mantığın da şeylere içsel olduğunu belirtiyor. Şöyle diyor Hegel:

> *Felsefî bilimin tek gerçek yöntemi olabilecek şey, mantığın ele alınışının içine düşmektedir. Zira yöntem, kendi içeriğinin kendi iç hareketinin biçimine dair bilinçtir.* [20]

Ve devam ediyor Hegel:

> *Bu kendisini onun [yöntemin] nesnesinden ve içeriğinden hiç bir şekilde farklı olmamakla açıklıyor. Çünkü o kendinde içeriktir, içeriğin kendisini hareket ettiren kendisinin sahip olduğu diyalektiktir. Bu yöntemin gidişine ve basit ritmine uygun olmayan hiç bir temsil bilimsel olarak geçerli kılınamaz. Çünkü o şeyin kendi gidişidir.*[21]

Bu son bölümde Hegel'in felsefesine dair sergilenmeye çalışılanı Lenin'in bir belirlemesiyle kısaca özetleyebiliriz. Mantık, diyalektik ve bilgi kuramı: "üç [ayrı] kelimeye gerek yok, bu bir ve aynı şeydir".[22] Hegel, yöntem ve mantık kuramı çerçevesinde bize başka bir çok şeyin yanında özellikle bunu anlatmaya çalışmaktadır.

5- Özne ve Nesne, Varlık ve Kavram

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak; önce, Hegel'e göre, 'felsefe nedir?' sorusuna yanıt vermek için, onun diyalektik ve çelişki kavramlarına başvurduk. Hegel'e göre, diyalektik zorunlu olarak ontolojik bir kavramdır. Bu bağlamda diyalektiğin hem doğal, hem toplumsal ve hem de düşünsel soru ve sorunlara uyarlanabileceğini ileri sürdük. Diyalektikçi felsefenin, bütünü gerçek olarak kavradığını ve bütünün göreli mutlaklığı içinde çokluğun birliği olarak ele aldığını belirttik. Daha sonra diyalektiğin içsel gelişim ve ilerleme kuramı olduğunu ifade ettik ve son olarak da, diyalektiğin Hegel tarafından hem yöntem hem mantık hem de bilgi kuramı olarak kurgulandığını göstermeye çalıştık.

Şimdi, onun her insanda yeşertilebileceğini düşündüğü eleştirici 'çelişki ruhu'ndan yola çıkıp filozoftan beklediği olumlama ve olumsuzlama yöntemine başvurup bu söylenenlerin ışığında Hegel'in felsefesinde sorunlu olduğunu belirttiğimiz yanlarına dönebiliriz. Hatırlatmak için yenileyelim. Yukarıda Hegelci felsefenin sorunlu olduğunu düşündüğüm *iki* boyutuna işaret etmiştik. Bunlardan *birincisi* onun 'özü' 'ide' olarak tanımlamasıyla ilgili, *ikincisi* ise tarihte 'mutlak son' öngörüsüne gönderme yapmaktadır. Bu son bölümde amacım, bu iki sorunun aslında Hegel'in kurgulamış olduğu diyalektik felsefe kuramının 'ruhuna' aykırı olduğunu belirtip bir çözüm önerisine işaret etmektir.

Her çocuk gibi, filozof da 'neden?' sorusunu sormadan edemez. Filozof, 'gerçek nedir?' sorusuyla neden uğraşıp durur? Bu soruya bütünlük içinde tutarlı bir cevap arayışı Yeniçağ felsefesiyle başlar ve gündemimize Descartes tarafından getirilmiştir. Sorun, varlık-bilinç ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Hegel, antik felsefe ile çağdaş felsefe arasındaki ilişkiyi tartıştığı bir yerde, öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlığın Platon döneminde henüz felsefenin gündeminde olmadığını belirtiyor. Daha sonra aynı iddiayı bütün antik Yunan ve Roma felsefesiyle ilişkilendiriyor. Bunun altında yatan neden, kapitalist toplum ile bireyin ortaya çıkmış olması ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak Yeniçağ'da kendi başına düşünebilen ve davranabilen BEN kuramının oluşmaya başlamasıdır.[23] Yani çağdaş felsefeye göre, birey, kendisine 16. yüzyıla kadar yasaklanan bilgi ve dolayısıyla gerçek iddiasında bulunabilir ar-

20. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 49.

21. *Age.*, s. 50.

22. Lenin, W. I., *Philosophische Hefte* (*Felsefe Defterleri*), Werke (*Eserler*), c. 38 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1973, s. 316. Lenin, bu belirlemeyi, Hegel'in *Mantık Bilim*inin planını incelediği bağlamda yapıyor. Şöyle diyor Lenin: "Marx, geride (büyük harflerle başlayan) 'mantık' bırakmamış olsa da, o geride, Kapital'in *mantık*ını bırakmıştır ve bunun ele alınacak soruda sonuna kadar kullanılması gerekir. 'Kapital'de *bir* bilime materyalizmin mantık, diyalektik ve bilgi kuramı (üç kelimeye gerek yok: bu bir ve aynıdır) uygulanmaktadır. Bu materyalizm Hegel'de değerli olan her şeyi devralmış ve değerli olanı geliştirmiştir" (*Age.*). Lenin, benzer bir belirlemeyi Hegel'in kavram kuramını incelediği bağlamda da Marx'ın *Kapital*'i ile ilişkilendirmeden yapıyor: "Böyle bir yaklaşım açısından mantık, *bilgi kuramı*yla aynı anlama gelmektedir. Bu, tamamiyle çok önemli bir sorudur" (*Age.*, s. 164).

23. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ss. 68-69.

İLLÜSTRASYON: EDEL RODRIGUEZ

tık. Bu gelişme öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkiye dair soruların da felsefenin gündemine gelmesine yol açıyor. 'Gerçek nedir?' sorusu, özellikle bu bağlamda kapsamlı bir anlam kazanıyor ve kendi içinde bir amaç olmaktan çıkıp başka bir şeye hizmet eden amaç-araç sorusuna dönüşür. Nedir o halde felsefenin amacı? Bu sorunun cevabını en açık bir şekilde Kant vermiştir. Kant'a göre, bütün epistemolojik çabaların nedeni ister merak olsun, ister birtakım gereksinimler olsun, amacı hep eninde sonunda "nesneler bizim için"dir diyebilmektir.[24] Bu pratik amaç gözden kaçırılırsa bütün epistemolojik veya (genişleterek söyleyecek olursak) bütün felsefî çabalar anlamını yitirebilir. Ama nesneyi elde etmenin aracı nedir? Bu soruya verilen veya verilmeyen cevaplara bakarak felsefî bir sistemin sınırları ve niteliği belirlenebilir. Felsefî bilgi, 'nesne bizim içindir', diyebilmenin ilk ve gerekli şartıdır, ama hepsi değildir. Nesnenin nasıl elde edildiğini gösterebilmek için, felsefî bilgiyi de içeren ama kendi içinde pratik olan *emek* kavramına gönderme yapmamız gerekir.

Hegel'in ve aslında bütün klasik Alman felsefesinin gelip dayanıp kaldığı sınır burada yatmaktadır. Kant'da emek kavramına hemen hiç gönderme bulunmaz. O, nesneyi elde edişin aracı olarak imge gücüne ve zamana gönderme yapar. Klasik Alman felsefesinin sınırlarını zorlayan Hegel olmuştur. Ama o da, inşasının kendisini yarattığı bir etkinliği olarak emeğin bir türü olan sadece düşünsel emeğe gönderme yapmıştır ki bu onun 'gerçek bütündür' ilkesine ters düşmektedir. Bu konuda Britanya felsefî geleneği daha ileri gitmiş ve emeği daha çok pratik bir kavram olarak ele almıştır. Ama o gelenekte de emek sadece ücretli emek olarak ele alınmış ve emeğin özne-nesne ilişkisinde ortaya çıkan ontolojik boyutu daha çok bilinçsiz bir boyut olarak kalmıştır. Bu gelenek içinde ortaya çıkan en büyük emek kuramcısı Adam Smith dahi yakaladığı emeğin ontolojik boyutunu, en azından bizzat kendisinin yayınladığı eserlerinde sonuna kadar takip etmemiştir. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* adlı eserinde bu boyutu yakalamaya çalışır ama o da kendi döneminin sınırlarını aşamaz. Bundan dolayı Hegel, mantık kuramı çerçevesinde açıkça belirttiği öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı yadsımak ve varlığı düşünceye veya kavrama indirgemek zorunda kalır. İşte bu saf düşünceye dayalı yaklaşımından dolayı öz "ide"dir diyor Hegel.

Tarihte ortaya çıkmış Hegel yorumları içinde bu sorunu temel sorun olarak algılayan ve Hegel'in önerdiği özne-nesne karşıtlığından hareket ederek onun tanımlamış olduğu soruna çözüm üretmeye çalışanlar, Marx ve Engels ve onların takipçileri olmuştur. Marksist gelenekten farklı olarak Hegel'in Yeni Hegelci burjuva yorumcuları, onun en verimli dönemini sistemleştirmek için adadığı diyalektiği ya bir yük olarak görmüş ve onu silkeleyip atmaya çalışmıştır ya da Gadamer'in kurduğu Hermeneutikçi akım çerçevesinde bu kuramın merkezinde bulunan nicel ve nitel değişim kuramını törpüleyip nicel (evrimci) değişim kuramına indirgemeye çalışmışlardır. Buna karşın, Engels'in ve başta Hegelci felsefe olmak üzere bütün klasik Alman felsefesinin açıkça mirasçısı ilan ettiği Marksist düşünürler ise Hegelci diyalektiği onun kurguladığından çok daha kapsamlı emek kavramından hareketle sürdürmeye ve geliştirmeye çalışmışlardır. Marksist düşünürler bunu yaparken kendilerini Hegel'in 'gerçek bütündür' ilkesinin sadık takipçileri olduklarını göstermişlerdir.

Bu çabanın başında Marx'ın henüz bir eleştiri girişimi niteliğinde olan *1844 Elyazmaları*'nı ve daha sonra artık diyalektik kuramı elde etme ve uygulama aşamasında olan *Das Kapital*'i görürüz. Lenin'in *Felsefe Defterleri* ve Georg Lukàcs'ın *Genç Hegel*'i ve *Emeğin Ontolojisi* adlı devasa çalışması ve son olarak da Hans Heinz Holz'un *Yeni Çağda Diyalektiğin Sorun Tarihi* ve *Dünya Tasarımı ve Refleksiyon* çalışmaları, Marx'ın kurduğu Hegelci diyalektikten esinlenen geleneğin neden ve nasıl devam ettirildiğinin bir kaç önemli belgeleridir. Bu geleneğin temel amacı, bir taraftan burjuva yıkılıcığına karşı Hegel'in mirasını savunmak, onun tarihsel kazanımlarını öne çıkararak göstermek ve sorunlarına işaret edip felsefeye yeni çıkış yolları göstermektir. Örneğin Marx'a göre Hegel, diyalektikçi yaklaşımından dolayı, emeğin özünü kavramıştır ve emek kavramı çerçevesinde emek sürecini insanın kendi kendini yaratma süreci olarak göstermeye çalışmıştır. Diğer taraftan klasik ekonomi politiğin sınırlarını aşamadığı için, emeğin sadece olumlayan yanını görmüş ama onun devrimci değiştirici yanını görememiştir. Hegelci felsefenin en temel konularından birisi yabancılaşma sorunudur. Bununla birlikte, Hegel emek kavramını sadece düşünsel etkinlik olarak, yabancılaşmayı emek ve üretim süreçlerinde yaşanan ve bunun bilinç süreçlerine yansıdığı kapsamlı

24. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 170.

bütün toplumsal ilişkilere yansıyan bir yabancılaşma sorunu olarak ele almak yerine düşünce ve sadece bilinç süreçlerinde yaşanan bir yabancılaşma olarak ele almıştır.[25] *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* adlı eserinde Hegel emek kavramıyla gereksinim arasındaki ontolojik ilişkiyi yakalamış, ama bu kez Marx'ın işaret etmiş olduğu sınırı aşmasına, geliştirmiş olduğu kapalı felsefî sistemi engel olmuştur. Bu, bizi Hegel'in ikinci temel sorunu olarak tanımladığımız ama onun gelişim kuramına tamamen aykırı olan tarihte 'mutlak son' öngörüsüne getirmektedir.

Burada Hegel'in son derece kapsamlı ve ayrıntılı düşünülmüş sistemini genel hatlarıyla bile tartışmamız mümkün değil. Bu kendi başına bir çalışmanın konusu olabilir ancak. Burada benim amacım çok daha sınırlı ve sadece Hegel'in felsefî sistemi kurgulayış biçiminin getirmiş olduğu bir sorununa işaret ederek bunun Hegel'in felsefesinin özünü oluşturan diyalektik kurama aykırı olduğunu belirtmek istiyorum. *Tinin Fenomenolojisi'nin* son bölümüne baktığımızda, orada Hegel "Mutlak Bilgi"yi tartışıyor. Değişik süreçlerden geçen tin, burada kendisini mutlaklaştıran mutlak bilgiye ulaşıyor. Bunun daha ötesi yoktur bu sisteme göre. Benzer bir yapı ile *Mantık Bilim*'de de karşılaşıyoruz. Orada son bölümün konusu olan "Mutlak İde" aşılamaz, daha ötesine geçilemez en üst momenti simgelemeye çalışıyor. Oysa Hegel'in diyalektik kuramı kendisinin de sürekli vurguladığı gibi, bir sürekli hareket kuramıdır. Her biten süreç aynı zamanda yeni bir sürecin başlangıcıdır. Bundan dolayı Hegel'in sistemi çerçevesinde gelişimi mutlak bir noktada düğümlemesi pek anlaşılır değildir. Buna karşın Hegel böyle bir ön-kabulden hareket etmektedir. Bu, Hegel'in toplum ve siyaset felsefesine nasıl yansımaktadır? Yukarıda diyalektiğin özünün çelişki, hareket ve ilerleme olduğunu belirttim ve gerçekten de Hegel'in felsefesinin ana teması çelişkidir. Toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde Hegel'in temel sorunu burjuva toplumunda hüküm süren sınıf çelişkileridir, bunlara bir çözüm yolu göstermektir. Şimdi Hegel'in diyalektik kuramından yola çıkacak olursak, bunları aşan yani geride bırakan bir toplumsal sistem üzerine düşünmemiz gerekir. Ama Hegel bunu yapmıyor. O daha çok sınıfları uzlaştırmak için bir devlet modeli geliştirmeye çalışıyor. Bunun nedeni, Hegel'in tarihte mutlak bir son nokta öngörüsünden hareket etmesidir. İşte bundan dolayı Hegel, özne-nesne ilişkisinde kendisini dışa vuran emeğin ontolojik boyutunu yakalayıp emeğin kapitalist toplum içinde bulunduğu koşulların köklü bir eleştirisini geliştirememektedir. Bunun karşısında Marx, Hegel'in felsefesinin 'akıllı çekirdeği' dediği diyalektik kuramından hareket ederek Hegel'in kapalı sisteminin karşısına *Das Kapital*'de ucu açık bir sistem, başka bir deyişle gelişmeye açık bir sistem geliştirmektedir. Bu ucu açık sistem bir mutlak nokta öngörüsünden hareket etmek yerine sisteme içsel olan bir eğilime işaret etmektedir: Emeğin kurtuluşunu getirecek olan ücretli emek kurumunun yıkılarak aşılması. Hegel, dünya tarihinin amacı özgürlüktür diyor. Marx, özgürlüğün gerçekleşmesi için emeğin, onun ölü biçimi olan sermayenin tahakkümünden kurtulası gerekir diyor. Bu, uzlaşma arayışıyla ulaşılacak bir durum değildir, çünkü çelişkinin diyalektik yasası bu ilişkiye de içsseldir ve aşılması için yadsımanın yadsımasını beklemektedir. Bu aynı zamanda özgürlükler uygarlığının kuruluşunu da müjdeleyecektir.

25. Bkz. Marx, K., Ökonomisch-philosophische *Manuskripte 1844* (*1844 Ekonomil-Felsefi Elyazmaları*), *Marx-Engels-Werke* (*Marx-Engels-Eserler*), c. 40 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1985, ss. 574-575.

Kaynakça

Eckermann, P. J., *Gespräche mit Goethe*, Fritz Heyder, Berlin, 1911.

Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (*Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi*), *Marx-Engels-Werke* (*Marx-Engels-Eseleri*), c. 20 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1986.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Felsefe Tarihi* Üzerine *Dersler*), c. 1 içinde, *Werke* (*Eserler*), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.

Hegel, G.W.F., Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel* (*Hegel'de ve Hegel'e Mektuplar*), yay. Johannes Hoffmeister, c. 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, s. 251-255.

Hegel, G.W.F., Goethe'nin Hegel'e 7 Ekim 1820 tarihli mektubu, *Briefe von und an Hegel* (*Hegel'de ve Hegel'e Mektuplar*), yay. Johannes Hoffmeister, cilt 2: 1813 – 1822 içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1953, s. 236 -237.

Hegel, G.W.F., *Rechtsphilosophie* (*Hukuk Felsefesi*), yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, *Werke* (*Eserler*), cilt 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Fenomenolojisi*), Werke in zwanzig Bänden (*Yirmi Ciltte Eserleri*) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Felsefe Tarihi* Üzerine *Dersler*), cilt 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden* (*Yirmi Ciltte Eserler*), c. 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi*), c. 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden* (*Yirmi Ciltte Eserler*) c. 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*), cilt 1 içinde, *Werke in zwanzig Bänden* (*Yirmi Ciltte Eserleri*) c. 8 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Fenomenolojisi*), Werke (*Eserler*) c. 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, G.W.F., Niethammer'e 20 Mayıs 1808 tarihli mektup, *Briefe von und an Hegel*, c. 1 içinde, s. 226-233.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Lenin, W. I., *Philosophische Hefte* (*Felsefe Defterleri*), Werke (*Eserler*), c. 38 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1973.

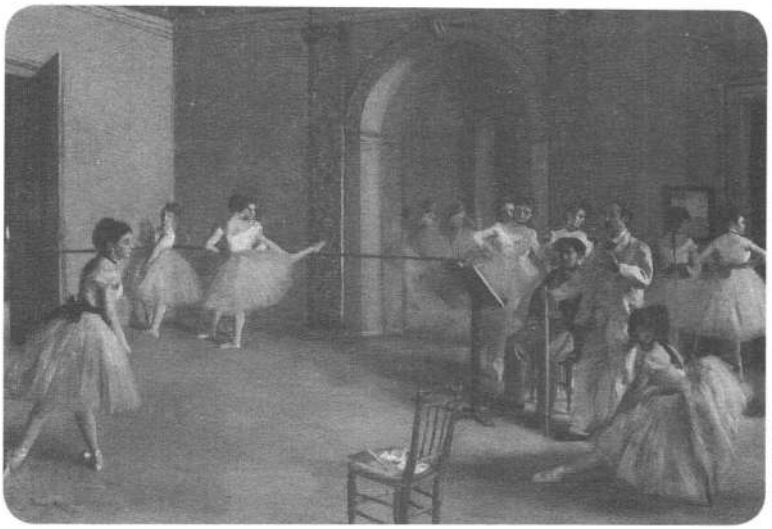
Luxemburg, R., "Aus dem Nachlaß unserer Meister" ("Ustalarımızdan Kalan"), *Gesammelte Werke* (*Toplu Eserler*), c. 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1988.

Marx, K., Ökonomisch-philosophische *Manuskripte 1844* (*1844 Ekonomil-Felsefi Elyazmaları*), *Marx-Engels-Werke* (*Marx-Engels-Eserler*), c. 40 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1985.

Plechanow, G.W., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung* (*Monist Tarih Kavrayışının Gelişimine Dair Soru* Üzerine), Dietz Verlag, Berlin 1956.

TARİH VE ÖZGÜRLÜK: HEGELCİ YANILSAMA

NEJLA DOĞAN



by Edgar Degas

19. yüzyıl Almanya'sında, Hegel'in de içinde bulunduğu bir filozoflar kuşağı, temelini tarih felsefesinin oluşturduğu Alman İdealizmini yaratmışlardır. Hegel, hem idealist felsefenin hem de bu çerçevede tarih felsefesinin sistematik hale getirilmesinde önemli rol oynamıştır. "Tarih yüzyılı" olarak da tanımlanan 19. yüzyıl, doğa bilimleri karşısında, insan ve toplum bilimlerine karşı artan bir ilgiyi yansıtmaktadır. Bu ilginin temel nedeni ise, insanlık tarihi ile doğa tarihinin farklı bir izleğe sahip olması ve farklı bir yöntemsel ele alışa ihtiyaç duymasıdır. Bu yöntemsel farklılık, doğanın sürekli bir döngü olarak kendini tekrarlarken, insanlığın "ilerleme" kaydettiği varsayımına dayanır. Bir ilerlemenin olabilmesi ise "özgürlük" alanıyla ilişkilendirilir. Dolayısıyla Collingwood'un deyimiyle, 19. yüzyıldan itibaren (2007: 170), "*doğa bir zorunluluk alanı, tarih ise bir özgürlük alanı*" olarak görülmüş ve bu çerçevede ele alınmıştır. Ancak tarihin öznesi ve ereği bağlamında düşünüldüğünde, bu "özgürlük alanı" farklı felsefi ekollerde farklı biçimlerde tanımlanmıştır.

Hegelci idealizm ve tarih kavrayışı açısından düşündüğümüzde; özgürlük, paradoksal bir anlam içermektedir. Paradoksal olan, idealist felsefenin mutlak determinizmiyle özgürlük alanı olarak tanımlanan tarihin uzlaştırılmaya çalışılması ve hatta bir anlamda iç içe geçmesidir. Her ne kadar Hegel (1995), tarihin özünü insanın özgür bir bilinçle yaptığı eylemler olarak tanımlasa da, bu bilincin kaynağı metafizik bir mutlaklıktır. Dolayısıyla bugün anladığımız anlamıyla, öznenin kendi varoluşundan ortaya çıkan bir bilinçlilik hali söz konusu değildir. Bu nedenle Hegelci tarih tasarımının özgürlükle ilişkisini anlayabilmek için, tarihin kim için bir özgürlük alanı olduğu, tarihin öznesinin kim/kimler olduğu ve tarihin amacının ne olduğu gibi temel sorulara yanıt bulmamız gerekir. Bu soruları yanıtlamak için de kısaca idealist felsefeyi tanımlamak gerekiyor.

İdealizm, kuşkuculuğun, materyalizmin ve ateizmin karşısında yer alan felsefi bir akım olarak doğmuş; insanın ve evrenin gerçekliğini açıklamakta *tinsel* olana, yani *Geist*'a[1] öncelik vermiştir. *Geist*, tüm evreni bütünleştiren ve kapsayan *Mutlak tin*'dir, dünya ruhu'dur. Dolayısıyla bütün öznelerin ve nesnelerin üstünde, onları birleştiren, karşıtları uzlaştıran bir gerçekliktir. Bireysel zihinlerin ötesinde, gerçekten var olan tek mutlaklıktır. İnsan zihni, yalnızca bu mutlaklığın izin verdiği ideleri bilebilmektedir (Cevizci, 2002; Gökberk, 2012). Bu bağlamda maddenin var olmasının nedeni de, sadece tinsel olanı açığa çıkarmaktır. Çünkü gerçeklik tinsel olsa da, tin kendisini ancak maddi bir öğeyle ilişki içinde gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla "tarihin öznesi" diyebileceğimiz insanlar da birer özne olmaktan çok, dünya ruhu'nun amaçlarına hizmet eden maddi öğelerdir, yani nesneleşmiş bireylerdir.

Bu açıdan baktığımızda, idealist felsefenin ve Hegelci tarih tasarımının özerk insan eylemi için bir olanak tanıdığından ya da bir özgürlük alanı açtığından söz etmek güç. Burada tarih, bir özgürlükten çok, bir zorunluluk alanı görünümündedir. Bu zorunluluk,

Mutlak tin'in ya da *idea*'nın gerçekleşmesidir. Bunun da en somut tasarımı, Tanrısal akıldır. Hegel'in ifadesiyle, "*tarih, Tanrı'nın planının uygulandığı bir alandır*" (Hegel, 2010: 379). Dolayısıyla bireylerin istenç ve eylemlerinin etki ettiği bir alan değildir. Oldukça dogmatik olan bu söylem, geçmişi ve geleceğiyle tüm insanlık tarihini açıklama iddiasındadır. Ancak bu açıklamada insan iradesi tamamen dışlanmıştır. Tarih, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için insanı kullanmakta, onu istediği biçime ve role sokmaktadır.

Düşünüyorum, Çünkü Tanrı Var!

Görüldüğü üzere, Hegelci tarih tasarımı, insan-öznelere tarihte bir araç olmanın ötesinde bir rol vermiyor. Descartes'in "düşünüyorum, öyleyse varım!" diyen özne'si, dünyaya kendinden yola çıkarak bir anlam yükleyip, kendi özgür iradesinin ürettiği düşünce ve eylemlere iyimser bir inanç duyuyordu. Bu nedenle tarihi kendi eylem ve bilincinin ürünü olarak görüyordu. Ancak Hegelci tarih, Descartes'in bu önermesini bir anlamda "düşünüyorum, çünkü Tanrı var" önermesine dönüştürmüştür. Özneler Tanrı'dan dolayı ve Tanrı'nın istediği biçimde düşünmekte ve eylemektedirler. Dolayısıyla Aydınlanma'nın temel itkisi olan; evrenin insan aklından yola çıkılarak rasyonalize edilmesi, Hegel'de yeniden metafizik bir görünüme bürünmüştür. Evren, Tanrısal akılla rasyonelleştirilirken, tarih de uhrevi bir bilgiye dönüştürülmüştür.

Hegelci bu kurguda özneler, dünya tininin gerçekleştirilmesi için canlı araçlardır. Aklın kurnazlığının oyuncakları olarak insanlar, aslında bilmedikleri ama eylemleriyle bir amaca hizmet ettikleri bir hayatı yaşarlar. İnsanlar, her ne kadar onlardan gizlenmiş olsa da *Mutlak tin*'in birer parçasıdırlar (West, 2005). *Mutlak tin*, kendi diyalektik gelişim basamaklarını, tek tek bireylerin amaçlarını gerçekleştirdiklerini düşündükleri eylemleri aracığıyla gerçekleştirir. Her insanda, onu bu planın gerçekleşmesine katkıda bulunmaya iten bir şey vardır. Dolayısıyla Hegelci özne de metafizik bir öznedir (Çelik, 2007). İnsan eylemlerinin yine insan ihtiyaçlarından, tutkularından, ilgi ve karakterlerinden kaynaklandığı düşüncesinin tersine, insanın tutku ve ihtiyaçlarına pusula görevi gören de *Mutlak tin*'dir. Dünya tarihine etkide bulunmuş kişiler bile, aslında rollerinin ne olduğunu bilmezler ve sadece kendilerine ait amaçları gerçekleştirmeye, tutkularını doyurmaya çalıştıklarını sanırlar. Oysa aslında onlar da *Mutlak tin*'in kullandığı araçlardır. *Mutlak tin*, kendi amacına ulaşmak için, insani amaç ve tutkuların içine yerleşmiştir, bu ise aklın hilesinden başka bir şey değildir (Özlem, 2010).

Bu bağlamda tin yaptığı her şeyi, kendi özüne uygun bir biçimde yapmaktadır. Çünkü tek amacı kendini meydana getirmek, kendini üretip, gerçekleştirmektir. Yoksa dünya tarihinin konusu, Hegel'e göre (1995) tek tek insanlar ya da onların basit istekleri ve eylemleri

olamaz Ancak bu aşkın tarih tanımında, insanlık tarihindeki akıl dışı öğelerin varlığı bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Eğer dünya tini tek mutlak gerçeklikse ve amacı kendini gerçekleştirmekse, tarih neden "insani" diyebileceğimiz hatalarla doludur? Hegel'in buna cevabı; ussal olmayan öğelerin de *Mutlak tin*'in özünde olduğudur (Collingwood, 2007). Dolayısıyla insanlık tarihindeki tüm çelişki ve uzlaşmazlıklar da tarihsel planın bir parçası ve özgürlüğün gelişimi için birer aşamadır.

Özgürlüğün Somut Tasarımı Olarak Devlet!

Böylesi sınırlayıcı ve determinist bir kuramda, sık sık vurgulanan özgürlüğün, nerede ve nasıl ortaya çıktığı/çıkacağı da bir problemdir. Hegel özgürlüğü Devlet'te somutlaştırmakta, daha doğrusu özgürlüğü devletin varlığına bağlı kılmaktadır. Hegel'e göre *Mutlak tin*'in kendi bilincine eriştiği, böylece tam anlamıyla özne durumuna geldiği tek yer devlettir (Bumin, 2013). Dolayısıyla devlet, hem tin'in somutlaşmasıyla özgürleşmeyi sağlayan hem de bu özgürleşmeyle tarihin nihai hedefine ulaşmasını sağlayan temel yapıdır. Böylece Hegel, öznenin tarihsel rolünü de devletin varlığına indirgemiştir. İnsan ancak bir devletin vatandaşı olarak gerçekleştirdiği eylemlerle özgürleşebilecektir. Devletle bireyin bütünleşmesi diyebileceğimiz bu özgürleşme, tarihin son aşaması olacaktır.

Hegel, tarihin son aşamasını oluşturacak bu devleti, yasalarla özdeşleştirir. Bir anlamda Devlet, *Mutlak tin*'in yasaya dönüşmüş halidir. Devlet, tin'in eyleme geçmiş görünümüdür, tüm tinsel etkinliklerin organize olmuş biçimidir (Özlem, 2010). Bu nedenle birey, *Mutlak tin*'in yeryüzündeki temsilcisi olan devlete itaat etmelidir. Çünkü tin'le uzlaştığı ölçüde özgür olabilecektir. Bireye özgürlüğünü veren, egemenliği altında yaşadığı devlettir (Hegel, 1995). Birey iradesini bu devlete teslim etmeli, yasalara boyun eğerek, tarihsel rolünü yerine getirmelidir. Hegel'e göre böylece yöneten ile yönetilen, öznel istençle nesnel istenç arasındaki karşıtlık sona erecek ve bu uzlaşı, sonsuz özgürlüğü getirecektir.

Elbette burada temel sorun, uzlaşının kimin yararına gerçekleştiği ve kimin amacına hizmet ettiğidir. Görünen o ki uzlaşı, siyasal iktidarın yararınadır ve Hegelci tarih tasarımı da buna felsefi bir doğrulama sağlamaktadır.[2**] Tüm dünya tarihinin bir amaca doğru ilerlediğini ve nihai hedefin özgürleşme olduğunu savunmak, şimdiki zamanda var olan eşitsizlikleri, adaletsizlikleri, savaşları, yoksullukları rasyonalize edip, meşrulaştırmaktır. Hatta bugün yaşanan toplumsal-ekonomik çelişkilerin dahi geleceğin mutlu günlerine hizmet ettiğini düşünmek, bireyi, var olan duruma teslim olmaya itmektedir. İyi ve güzel olanı, geleceğin hayallerine yüklemek, bugünün sorunlarını ötelemekte, çözümsüzleştirmektedir. Dolayısıyla Hegelci tarih tasarımı bireyler için bir yazgıya, bir zorunluluk alanına dönüşmektedir.

Hegel'in kuramında tek bir gerçeklik vardır, o da *Mutlak tin*'dir. Tarih, tamamen zihinsel kategorilere indirgenmiş, yaşamın diğer tüm maddi gerçeklikleri gözardı edilmiştir. Bu doğrultuda öznellikler ve bireysellikler de silinmiştir. Gerçekliğin oluşumunda öznenin hiçbir önemi yoktur. Özne, ancak *Mutlak tin*'le ilişkisi sayesinde varolmaktadır. Özgür iradenin olmadığı bu sistemde, insanlar adeta ilahi bir düzenin tutsaklarıdır. Dolayısıyla insani tüm sorumluluklar ve etik ihtiyaçlar da üst akla atfedilmiştir. Maddi dünyaya dıştan yerleştirilmiş son "erek", her şeyi bizim için planlamaktadır. Böylece bu dogmatik söylem, özneyi pasivize eden politik bir argümana dönüşmektedir.

Kilise metafiziğinin yerini alan bu modern çağ metafiziği bize, "tarih yapmak"tan çok "şimdi"ye itaat etmeyi öneriyor. Çünkü özgürlüğün olmadığı yerde, "tarih"ten değil, ancak bir "kader"den söz edilebilir ve kader diye sunulan da şimdi yaşadıklarımızdır. Ve bu, her şeyden önce ideolojik bir yaklaşımdır. Carr'ın da ifadesiyle (2009); Hegel'in tarih kavrayışı, *laissez-faire, laissez-passer!*[3***] ekonomik öğretisiyle yakından ilişkilidir. *"Herkes kendi işine baksın, gizli el, evrensel uyumu nasılsa sağlar."* Evet, biz kendimizi var olan akışa bırakalım, tarih nasıl olsa üstüne düşeni yapar... Günümüz dünyasında, hangi iktidar böylesi bir felsefi söylemden yoksun kalmak ister ki?

Notlar

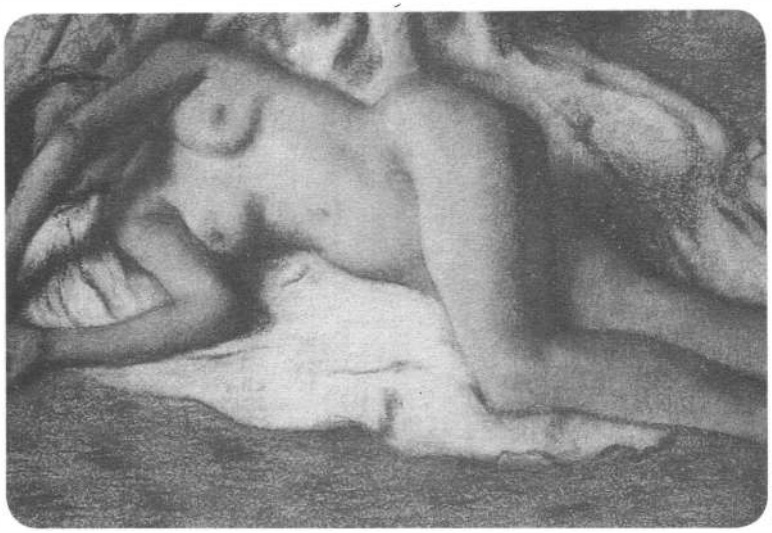
1. *Tin*, idealist felsefecilerin ve bazı metafizikçilerin gerçekliği açıklamak üzere öne sürdükleri, var olan her şeyin temeli, özü olarak kabul ettikleri cisimsel olmayan varlık, maddi olmayan gerçekliktir. *Geist* ise Alman felsefesinde nihai gerçekliğe ve var olan her şeyin kaynağı olan tinsel ilkeye verilen isimdir. Hegel'e göre kendisini doğada ve insan aklında ifade eden *Geist*, aşkın, kendi kendine yeten, kendi kendisinin mutlak bilincinde olan, tam anlamıyla bağımsız bir varlıktır, Mutlak Tin'dir. (Bkz. Cevizci, 2002).
2. Hegel, tarihin nihai hedefinin gerçekleştiği devletler olarak, Prusya monarşisini ve Napoleon'un ulus-devletini örnek gösterir. Hegel'e göre bu iki model, insanlık tarihinin evrimini sona erdiren ve "akıl devleti"ne yaklaşan önemli iki modeldir, dolayısıyla dünya tarihi bu "soylu" çağda sona ermelidir. (Bkz. Bumin, 2013; Özlem, 2010).
3. Liberalizmin ünlü sloganı: Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!

Kaynaklar:

Bumin, T. (2013). *Hegel,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Carr, E.H. (2009). *Tarih Nedir?* Çev. M.G. Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları.
Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü,* İstanbul: Paradigma Yayınları.
Collingwood, R.G. (2007). *Tarih Tasarımı*, Çev. K. Dinçer, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
Çelik, S. (2007). "Descartes'dan Foucault'ya Modern Özne ve Dönüşümleri Sorunu", Özne, 7. Kitap.
Gökberk, M. (2012). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Hegel, G.W.F. (1995). *Tarihte Akıl*, Çev. O. Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
Hegel, G.W.F. (2010). "Dünya Tarihi Felsefesi", *Tarih Felsefesi* içinde, Çev. D. Özlem, İstanbul: Say Yayınları.
Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
West, D. (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş-Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, Çev. A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

TİN'İN TRAJEDİSİ

OSMAN BARAN KAPLAN



by Edgar Degas

Antikite'de ve özellikle Platon ile zirve yapan tümele ilişkin bilginin olanaklılığını sorgulamaya dair gerçekleştirilen rasyonel bir etkinlik olarak τηεορια, Platon'un kavramsal realizmi ile zirveye ulaşan ününü, (Hegel'e dek koruyamasa da) Hegel ile birlikte eski canlılığını tekrar kazanmıştır. Aristoteles tarafından ortaya atılan bir karşıtlık olarak τηεορια ve ηιστορια karşıtlığı, kendinde bilincin (Bewubtsein) yani tezin, kendinin bilincine (Selbstbewubtsein) yani antitezine dönüşmeye başlaması ile çelişkiye dönüşür. Kendinde bilincin, kendinin bilincine varması yahut tanıması, kendinin bilincinin edimselliği ile gerçekleşir. Bu ise kendinin bilincinin, kendini hem kendi edimlerinin bir öznesi hem de bir nesnesi olarak çelişkinin farkına varmasıyla gerçekleşir. (Hilav, 1997, s.96) Çelişkinin kendinin bilincinde ayırt edilmesi ancak kendinde bilincin (Bewubtsein) yani tezin yadsınması olarak antitez aşamasında somut bir edimselliğe dönüşerek kendinin bilincini (Selbstbewubtsein) ortaya çıkarmıştır ve çelişki, yadsımanın bir yadsıması olarak ancak sentez ile kendisini ortadan kaldıracaktır. Bu aşamada soyut bilinç olarak Bewubtsein ve edimsel bilinç olarak Selbstbewubtsein bir araya gelerek çelişkiyi ortadan kaldırır. (Sentez) Hegel'e göre tarih, bu biraradalığın aşılması olarak Tin'in (Geist) kendisini gerçekleştirmesinin tarihidir; yani Tin'in tarihi aynı zamanda tarihin Tin'idir. Kendinde ve kendisi için (an und für sich) bilinç olarak Tin, tarihin mutlak amacını (absolute Endzweck) ve dolayısıyla Tin'in mutlak özgürlüğünün tarihsel bir nesnesi olarak toplumlar için de mutlak özgürlüğü (absolute Freiheit) ifade eder. (Şahin, 2001, s.61)

Hegel'e göre Mutlak Fikir olarak Tanrı, tıpkı kendinde ve kendinin bilinci çelişkisinin ortadan kaldırılmasına benzer biçimde (διαλεκτική) tarihte de üç aşama da açımlayarak çelişkiyi ortadan kaldırır.

Tez aşamasında Tanrı, zaman ve mekan dışı olarak kendi mutlak hakikatinde yani babanın hükümranlığıdır. (das Reich des Vaters) Bu aşamada Tanrı, kendinde bilinç ve kendinin bilinci çelişkisini ortadan kaldırarak saf birliğe ulaşmış, mutlak düşüncedir. (Şahin, 2001, s.88) Kendi kendisiyledir. Bu yönüyle Tanrı, salt bir düşünce olarak çelişki barındırmadığı yani kendisini yadsımadığı sürece kendisini açımlayamaz bu nedenle de bu aşamada Tanrı bilinemez. (Buna rağmen kendinde ve kendisi için varlık -an und für sich- olarak Tanrı Hegel'e göre pozitif durumdadır.)

Antitez aşamasında ise Tanrı, Oğul olarak sonsuzluktan sonluluğa çıkarak kendi mutlak hakikatini yadsır. Bu ise oğlun hükümranlığının başlangıcıdır(das Reich des Sones). (Şahin, 2001, s.88) Bu aşamada Tanrı, tez aşamasındaki pozitif durumunu, (çünkü özünün zorunluluğu olarak sonsuzluğunu korur.) kendisini yadsıyarak yahut kendine yabancılaşarak negatif bir

duruma geçer. İlk aşamada kendi mutlak hakikati ile tefekkür halinde olan mutlak düşünce olarak Tanrı, antitez aşaması ile kendi hakikatini yadsır ve Oğul İsa ile sonsuzluktan sonluluğa geçer. Oğlun dünyaya inişi, Tanrı'nın bizzat kendi tabiatını yadsıması ile sonsuzluktan sonluluğa geçiş yani vücuda geliştir. Böylelikle Tanrı, bizzat özü olan sonsuzluğu yadsımasından dolayı ölür. (Nietzsche bundan elli yıl sonra Zerdüşt'ün ağzından Tanrı'nın öldü(rüldü)günü ilan edecektir.) Hegel için Tanrı, kendisini açımlayarak somutlaştırabilen ve kendi özüne rağmen kendisine yabancılaşabilendir. Çünkü ancak bu şekilde (öz'e yabancılaşma) mutlak düşünce olarak Tanrı kendisini somutlaştırabilecek ve gösterebilecektir. Böylelikle Hegel'in Tanrı'sı, kendisini dünyada gösterme zorunluluğu tarafından belirlenmiş bir varlık olmak zorundadır ve bu zorunluluk onun trajedisidir: Tanrı bilinebilmek için ölmek zorundadır. Ancak bu zorunluluk Tanrı'nın özgürlüğüdür de Hegel'e göre.

Tanrı için mutlak özgürlük kendi salt belirlenimini ortaya koyması onu somutlaştırması anlamına gelir. Bu somutlaştırma, vücuda geliş yahut sonluluğa geçiş Tanrı'nın bir moment'i (an) olarak vardır. Kendi özü gereği kendine yabancılaşarak kendini somutlaştıran Tanrı, sonlu ve sonsuz olanın uzlaşımını, oğlun hükümranlığında ancak bir moment olarak gerçekleştirir. Böylelikle Tanrı, tez aşamasında olduğu gibi kendi mutlak hakikatinde salt bir tefekkür olarak belirsiz, soyut bir biçimden deyim yerindeyse dünyaya inerek, Hegel için makbul bir Tanrı olma vasfını kazanır. Bu aşamanın diğer bir özelliği ise Tin'in kendisini mutlak özgürlüğe kavuşturacak bir moment olmasından dolayı tarihsel bir uğrak olmasıdır. (Daha sonra devlet, Hegel'de bu tarihsel uğraklardan biri olarak değerlendirilecektir.) Sonlu varlıklar olarak insanlar ve onların siyasal bir uzantısı olarak toplumlar, Tanrı'nın kendi özünü yadsıdığı bu moment'te ancak sonsuz ile uzlaşabilecek ve onu bizzat görebileceklerdir. Bu aynı zamanda Tanrı'nın özünün bir zorunluluğu olarak gerçekleşir. Çünkü Tanrı bizzat kendisi bir süreç (bilinç-özbilinç-geist) ve hayat olduğundan dolayı onun sonlu ile uzlaşımı aynı zamanda kendisi ile uzlaşımı olarak ortaya çıkar. Kendi özüne yabancılaşarak ölmesiyle beliren çelişkiyi, özünün bir zorunluluğu olarak mutlak özgürlüğe yahut ruhun hükümranlığına (das Reich des Geistes) geçerek ortadan kaldırır ve kendisiyle uzlaşır. (Şahin, 2001, s.88)

Oğul İsa'nın ölümü ile Tanrı yalnız kendi ile uzlaşmış olmaz, dünya da Tanrı ile uzlaşarak ölüm sonlu varlıklar için bir başlangıca evrilir. Sonluluğun(yokluğun) bir yadsınması olarak Oğul İsa'nın ölümü, ruhun hükümranlığının (das Reich des Geistes) başlangıcıdır: Süje ve objenin birbirinden ayırt edilemediği mutlak birliğin başlangıcı. Kısacası ölüm, Tanrı'yla birliği ifade etmesi bakımından bir aşk'a (Leben) dönüşür. (Şahin, 2001, s.92) Böylelikle Hegel'e göre tüm bir Tarih, Tin'in özgürleşmesi yolunda bir moment olarak, Tanrı ile ancak oğlun hükümranlığında onunla uzlaşabilme olanağına sahip varlıklar olarak insanların, kendi sonlu varlıklarını tıpkı Oğul İsa'nın ölümünde olduğu gibi ölüm ile yadsıyarak Tanrı'yla özdeşleşecekleri bir özgürleşmeyi ifade eder.

Metnin başlangıcındaki karşıtlığa geri dönecek olursak, antik bir karşıtlık olarak τηεορια ve ηιστορια karşıtlığı , Tin'in özüne yabancılaşarak yadsıdığı (das Reich des Sones) mutlak hakikatini, kendisini özgürleştirdiği bir tarih içerisinde (das Reich des Geistes) ölerek çelişkiyi ortadan kaldırmasıyla son bulur. Böylelikle Hegel'e dek, birtakım olup-bitmişliklerin olumsallığı olarak değerlendirilen ηιστορια, kendisini açımlayan mutlak bir varlığın, kendisini sonlu varlıklara bir sunma biçimi olarak -rasyonel bir etkinliğeyani τηεορια ile kavranılabilen bir Tin'in mutlak özgürlüğünün (absolute Freiheit) tarihine dönüştürülür yahut indirgenir. Böylelikle Hegel ile Tanrı, yalnızca inanılan soyut (belirsiz) bir Tanrı olarak değil aynı zamanda kavranabilen(somut) bir Tanrı olarak -belirli bir tarihsellik- içerisinde sunar kendisini insanlara.

Son olarak Tanrı, başlangıçtaki pozitif durumunu, dünyaya inerek yadsıyacak, kendisi için kaçınılmaz olan sonu yani trajedisini yine kendisi için çarmıhta yazacaktır.

Ve Tanrı olmanın bedelini özünün bir zorunluluğu olarak -sonsuzluğa dönerek- ödeyecektir: Ölerek.

"Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu?"[1]

Kaynakça

[1] Nietzsche, Friedrich (2003), Şen Bilim, (L. Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.

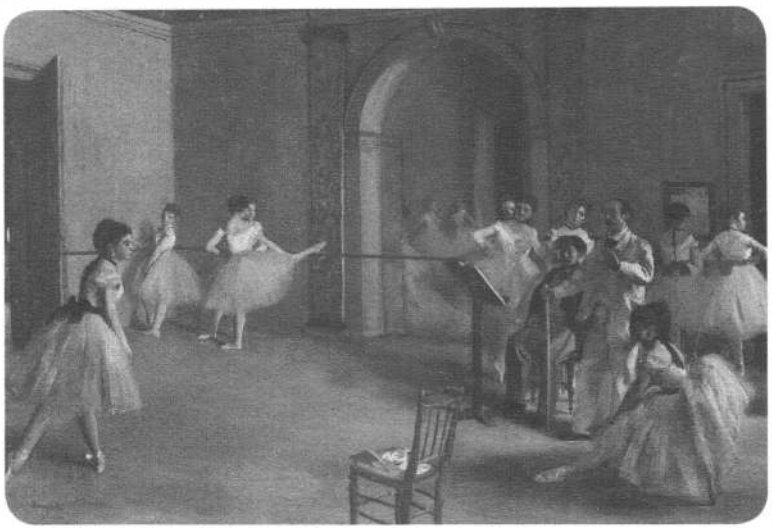
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1895), Lectures on the Philosophy of Religion, (Rev.E.B. Speirs and J. Burdon Sanderson, Transl.) London: Kegan Paul, Trench, Trübner. & Co.Ltd.

Hilav, Selahattin (1997), Diyalektik Düşüncenin Tarihi İstanbul: Sosyal Yayınları.

Şahin, Naim (2001), Hegel'in Tanrısı, Konya: Çizgi Kitabevi.

MUSTAFA ŞEKIP'IN HEGEL'IN SANAT TEORISI ÜZERINE GÖRÜŞLERI: HEGEL'IN SANAT NAZARIYESI

BÜNYAMİN TAN



by Edgar Degas

Mustafa Şekip, 1886 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. Psikoloji ve felsefe alanında değerli çalışmaları olan bir akademisyen olup soyadı kanunundan sonra Tunç soyadını almıştır. Jean-Jacques Rousseau Pedagoji Enstitüsü ve Cenevre Üniversitesi'nde eğitim görmüş olup yurda döndükten sonra psikoloji ve felsefe dersleri vermiştir. Yazdığı ve tercüme ettiği eserler, literatürümüze felsefe ve psikoloji alanlarında önemli katkılar sunmuştur.

Mustafa Şekip Tunç'a ait çalışmalardan birisi makalemizin konusu olan "Hegel'in Sanat Nazariyesi" adlı makalesidir. Bu makale, Hayat Mecmuası'nın 5 Kanunusani 1927 tarihli 58'inci sayısında yayınlanmıştır. Makalede Hegel'in sanatın tekâmülü ve sanat dallarının varlığı ele aldıkları materyal açısından birbirleriyle olan ilişkileri ve farkları üzerinedir. Hegel'in kâinatı bir durumdan başka bir duruma geçen esaslar ve cevherler üzerine oturttuğunu belirterek sanatın mutlak ruh grubuna dâhil olduğuna değiniyor:

"Kâinatın esas ve cevherini teşkil eden sayruret, bu feylesofa göre birbirinden yüksek üç suret yaratmıştır: Nefsi ruh (hayvani fert), şey'i ruh (şahsi yahut hukuki şahsiyet), mutlak ruh (sanat, din, felsefe yahut ilim ruhu)."

Bu sınıflandırmadan sonra her bir ruhun özelliğini ve görevini belirtiyor. Nefsi ruh, ilahi gücü bir şekilden başka bir şekle sevk eden güçtür. Burada kastedilen evrim teorisidir. Gerek Batı, gerekse Doğu felsefesinde ruhun hayvandan hayvana sürekli olarak erginleşerek geçtiği ve en sonunda insan denilen "düşünen hayvan"ın ortaya çıktığı ve Tanrı'nın tüm varlıkların içinde ruhani olarak bulunduğu inancı vardır. İkinci ruh grubu devlete tekabül eder ki bu da eşyanın kendisidir. Üçüncü grup ise mutlak ruh (yani Tanrı kavramı söz konusudur) olup tüm unsurları birleştirici bir görev görmektedir. Mustafa Şekip, Hegel'in bu üç unsuru birbirinden bağımsız düşünmediğini ve evrendeki dönüşümün ve devrin bu ilke üzerinden yürüdüğünü belirtmektedir. Hegel'in bu görüşlerine yer verdiği satırları şöyledir:

"Birinci suretin temeli insiyaklar, ikinci suretin temeli kanun ve bunun en büyük mümessili olan devlet, üçüncü suretin temeli de bu ruhları kâinatın ruhuyla yekvücut yapacak mutlak ruh yahut ruh-ı mahzdır. Yalnız bu suretler birbirlerine o kadar bağlı ve mütesanittirler ki her birisi diğerinin muhkemiyetine istinat eder ve ancak bu sayede devir eylerler. Başka bir tabirle hayvan olmadan devlet, devlet olmadan da ilim ve sanat ve din vücut bulamaz. O halde ki son suretin inkişafı behemehal ilk suretlerin sağlamlığına vabestedir. Binaenaleyh muhkem ve esaslı bir devletin kurulmuş olduğunun en birinci nişane ve mehakkı, mutlak ruhun inkişafıdır. Bu, olmuyor ve olamıyorsa hasta yahut zayıf bir devlet, cılızlaşmış bir hayvan vardır. İşte "fikir hayatındaki durgunluk" mese-

lelerinin hallinde en esaslı bir istikamet ve büyük Türk inkılabının azim ve şevk ile kuvveden fiile çıkartmak istediği şümullü bir gaye."

Mustafa Şekip, Hegel'in bu görüşleri ile Türk inkılabı arasında paralellik kuruyor. Nitekim Türk inkılabının mimarı olan Mustafa Kemal Atatürk'ün sanata ve sanatçıya verdiği önem ortadadır. Onun yapmış olduğu bu inkılabın sanata verdiği önemi ruhsal tekâmülün mutlak ruh sınıfına dâhil ederek bu işin mimarını da sanatın, dinin, felsefenin ve bilimin ruhsal birlikteliğinin bir ürünü olarak addediyor.

Makalenin sonraki kısmında ruhun mutlak ruha ulaşmak için sürekli bir gelişim içinde olduğu, bunu sağlayan en önemli vasıtanın sanat olduğu ve ruhsal varlığın sanat yoluyla maddeye yansıdığı belirtilmektedir. Hegel, bunun tek bir sanat dalıyla olmadığını ve birden çok yolla meydana gelebileceğini ileri sürmüştür. Güzel sanatlar dallarının ortaya çıkmasında da etmen olan husus budur. Mustafa Şekip, bu görüşü şu sözlerle dile getiriyor:

"Ehemmiyetle münakaşa edilen bir meseleye Türk inkılabının tuttuğu istikametin şuur ve hikmetini işaret etmekten ibaret olan bu istitrattan sonra çok orijinal olan sanat nazariyesine geçebiliriz.

Ruhun zaferi, mutlak ruha erişmekle tamamlandığına göre sanatın mahiyeti teşrik edilmek icap eder.

Mutlak bir idealizmin kahramanı olan Hegel nazarında sanat, ruhun madde üzerinde vaktinden evvel vaki bir zaferidir. Sanat sayesindedir ki ruh, maddeye hulul eder ve onu kendi tasavvuruna göre yoğurur. Yalnız tasavvuruna vücut vermek için kullandığı madde az muti veya asi bir hizmetçidir; bunu yola getirmek tek bir tarik ve tek bir suretle olamadığından çarnaçar sanatın muhtelif şekilleri yani güzel sanatlar husule gelir."

Bu görüşler belirtildikten sonra mimari sanatından bahis açılıyor. Mustafa Şekip'in aktardığına göre Hegel, mimarinin ruhu tam olarak hâkimiyeti altına alamadığını düşünmektedir. Ona göre mimari, sanatın ilk basamağıdır. Ruhu tam olarak hâkimiyeti altına alamadığından dolayı remizlerden ibaret olduğunu belirterek mimarinin ruhu ancak hatırlatabilecek bir unsur olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Bunu ispat olarak Mısır piramitlerini, katedralleri, camileri, mabetleri göstermektedir. Bu mekânlar manevi yuvalar olarak ruhu hatırlatırlar; ancak insan şuuru üzerinde ruhu daimi hatırlatıcı ve mutlak ruha kavuşturucu unsurlar olarak işlev göremezler. Bu sebeple bu yapıları meydana getiren mimari de ruhun yükselmesinde ancak ilk basamak olabilmektedir. Hegel'e göre madeni varlıkların bitkiler ve hayvanlar karşısındaki durumu ne ise mimarinin diğer sanat dalları karşısındaki durumu da aynıdır. Görkemli; ancak ruha uzak ve tekâmülde yetersizdir. Ayrıca ruh ile mimari arasında madde ve ruh ikiliği bulunmaktadır. İkilik ortadan kalkmadan mutlak ruh bilinemez. Mustafa Şekip, Hegel'in bu görüşlerini şu satırlarla ifade ediyor:

"Sanatın iptidai derecesi olan mimari de ruh, maddeyi henüz tam bir inkıyat altına alamadığından madde asiliğini muhafaza eder. Sadece remzi olan bu sanatta şekil, ruhu doğrudan doğruya ifade etmeksizin sadece hatırlatır. İhramlar, Hint ve Çin mabetleri, Yunan mabedi, katedrallar, camiler, hayran olunacak remizlerdir. Yalnız hiçbirisi tam ruhu ifade etmeyip remzileştirmek istedikleri ruh, aralarındaki mesafelerin büyüklüğü kadar müteferriktir. Fazla olarak mimarinin kullandığı malzemede fizik dünyasının en maddi şeyleridir. Mimarinin heykeltraşı, resim ve musikiye nispeti, madeniyatın nebatat ve hayvanata nispeti gibidir. Aralarında baş döndürücü nispetler olan ve ezici bir ihtişam arz eden yıldızlar cihanını andıran mimari, ciddiyet ve vekar ve sessiz bir azametin ifadesi, kuvvetin hiç tagayyür kabul etmez bir asayişi, na-mütenahiyetin sarsılmaz bir statükosudur ve fakat ne çare ki hayatın binlerce inceliklerini şe'n sonsuz güzelliklerini vermeye kadir değildir."

Hegel'e göre, mimarinin ruha temas etmede yaşadığı yetersizlik ve mimaride ortaya çıkan ruh ile madde arasındaki ikilik heykelde bir derece ortadan kalkmaktadır. Her ne kadar heykeltıraşlığın malzemesi, mimarininki kadar kaba olsa da sahip olduğu sanatsal incelikle mimariden ayrılmaktadır. Bu sanatsal incelik heykelin doğrudan doğruya ruhun inceliklerini yansıtmasından ileri gelmektedir. Hegel'e göre tek eksiği ruhu yansıtmasına rağmen tam olarak ruhun kendisini verememesidir. Tekâmülün ikinci basamağıdır heykel.

"Mimariyi temeyyüz ettiren şekil ve ruh dualizmi heykelde kaybolmaya başlar. Vakıa heykeltıraş da ablası olan mimar gibi mermer, tunç gibi kaba bir madde kullanmakta ise de bunları yoğurup ruhileştirmesini mimardan çok daha iyi bilir. Mimarın sadece remzi olan eserinde ruhun ifadesine hiçbir suretle yaramayan teferruat ve hırdavat vardır. Heykelde ise hiçbir nokta ruhtan hariç, ruha hizmetten uzak olmayıp onun doğrudan doğruya bir ifade ve tecellisidir. Yalnız veremediği şey, ruhun nazarlarda yuva yapan zatı yani tam kendisidir. Bu noksanı resim telafi etmiştir."

Hegel, heykel sanatının eksik kalan yönü olan ruhun kendisinin tam olarak verilememesi hususunun resimle aşıldığını belirtmektedir. Çünkü resim sanatı, materyal olarak daha az maddi olduğundan ruhun

kendisini tam olarak yansıtabilmektedir. Ruhun tekâmülünün üçüncü basamağı olan resmin eksik olan yönü Hegel'e göre hayatın tamamını verememiştir. Çünkü resim hayatın sadece bir anını yansıtabilmektedir. Halbuki ruh, hayatın bütünüyle birliktedir ve her bir anı ruhun bir yapı taşı gibidir.

"Resmin kullandığı malzeme, heykeltıraşi ve mimarinin kullandıklarından binnisbe daha az maddidir, çünkü bu madde artık üç bu'dlu olmayıp düz bir satıhtır. Derinlik burada menazir yardımıyla vücuda getirilen sade bir görünmeye irca edilerek ruhileştirilmiştir. Bütün bu muvaffakiyetine rağmen hayatın yalnız bir anını verebilir ve bunu ebedi bir tipte tespit etmeye ve binnetice maddileştirmeye mecburdur, binaenaleyh ruh, yine maddede mahpus kalmış demektir. Maddenin esaretinden kurtulamamaları dolayısıyla gerek mimarı, gerek heykeltıraşı ve gerek resim şey'-i sanat namı altında toplanırlar. Bu müşterek vasıfları dolayısıyladır ki birbirlerinden ayrılamayarak binlerce muhtelif şekillerde ittihat ve imtizaç ederler. Sanatın bu ilk üç şeklinin harici, mer'i ve maddi seciyesi, musiki gibi gayr-ı mer'i ve gayr-ı maddi bir sanata mevki verdirir."

Hegel, ilk üç sanat dalıyla alakalı olarak bu eksik yönleri saydıktan sonra gözle görülemeyen ve maddi olmayan sanat dalı olarak müzikten bahseder. Ona göre müzik insan ruhunun derinliklerinde saklı olanı ortaya çıkarır ve böylelikle ruhu daha yukarılara taşıyarak mutlak ruha ulaşmayı sağlamaktadır. Mimari, heykel ve resimde görülen madde ve ruh ikiliğini ortadan kaldırdığı için onlardan daha yüce bir mertebeye sahiptir. Hegel, ikiliklerin tümünü bir arada bulunduran ve hiçbir ikiliği dışarıda tutmayan, hepsini bir surette birleştiren sanat dalı olarak şiire işaret eder. Onun bu görüşlerini Mustafa Şekip şu satırlarla ifade ediyor:

"Musiki, his ve bunun na-mütenahi incelikleri gibi birden bire kavrayıcı bir hakikatle insan ruhundaki en mahrem şeyleri neşretmesini bilir. Yalnız mimari, heykeltıraşı ve resmin tam kutb-ı mukabili olduğundan her zıt şey gibi na-tamam bir sanat olmaktan kurtulmuş değildir. Mükemmel sanat ancak bütün zıtları cem eden ve hiçbir zıtt ı hariçte bırakmayan, dünyanın ahenktar bir vahdetini temsil ve kendisinde şey'-i sanat dünyasıyla nefsi sanat dünyasını ahenktar bir surette tevhit eden bir terkipte olabilir ki bu, sanatların sanatı olan şiirdir."

Hegel'e göre şiir kâinatı yaratan sanattır. Müzik, ruhu yansıtmakta önceki satırlarda ifade edilen sanat dallarına göre üstündür; ancak şiirin karşısında diğer sanat dalları gibi yetersizdir. Çünkü Hegel'e göre müzisyen elinde sesler âşikâr değildir ve belirsizdir. Oysa şairin şiirlerinde sesler belirli bir söze ve dile dönüşmektedir. Şiir, maddeyi tamamen ruhun boyunduruğuna sokar ve mutlak ruha açılan kapıya işaret etmektedir. Hegel, şiiri şire ilham veren Allah gibi hayal etmektedir ve varlığın tümüne gücü yetmektedir.

"Şiir, söz ile mütenaim ve mümtaz bir sanat olduğundan her şeyi söyleyip ifade etmeyi, her şeyi yeniden yaratmayı bilen cihan-şümul bir sanattır. Şiirin musikiye nispeti heykeltıraşinin mimariye nispeti gibidir. Heykel de mimari gibi en kaba şekilde bir madde kullanmakla beraber mimarın doğrudan doğruya veremeyip de ancak az çok fasih bir remiz verebildiği mermere heykeltıraş ruh, can ve zekâ verir. Şiirle musiki de aynı şeyi sadayı kullanmakla beraber musikişinasın elinde müphem ve belirsiz bir his ifade eden sadalar şairin elinde konuşan belirli bir söz, bir dil olur. Bir musiki parçası mimari bir eser gibi en muhtelif tefsirlere müsait remzi bir abideden fazla bir şey olamazken şiir bu remzi tamamen ruhun boyunduruğu altına alıyor. Mimari, yıldızların maverasındaki arşında oturan uluhiyeti hatırlatmakla iktifa ederken heykeltıraşi bunu yere indirir. Musiki, na-mütenahi histe ihlal ederken şiir bunu na-mütenahinin hakkı olan tabiat ve tarih gibi hudutsuz bir sahaya gönderir. Şiir, şaire ilham veren Allah gibi külle kadir ve tükenmez bir kudrettir."

Mimari ve müziği Tanrı ile insan arasındaki kesin çizgiyi belirten sanat dalları olarak kabul eden Hegel, heykel ile şiiri panteist birer sanat dalı olarak addeder. Heykelin ve şiirin ruhun gerçek mahiyetini söz ve materyal olarak inceliklerini yansıtması açısından bu yorumu yapmaktadır. Zahit olanların (yani dini kuralları maddi anlamıyla yorumlayanların) kesin çizgilerle Tanrı ile insanı ayırmasından ötürü ibadethane yapımında mimariye, Tanrı'yı yüceltmek için ilahi besteleyerek müziğe yönelmeleri bundandır. Şeklen ruhu ifade etmek putperestlik olarak görüldüğünden Müslümanların, Yahudilerin ve Protestanların resmi ve heykeli yasaklarına değinen Hegel, ruhu tekâmülün en üst basamağına ulaştıran şiirin bu sebeple din dışına çıktığında ancak mutlak amacına ulaştığından bahsetmektedir. Bu görüş çerçevesinde Sofokles, Pendar ve Euripides gibi putperest şairler ile Goethe, Shakespeare, Byron ve Moliere gibi şairleri mutlak hedef ve şiir alanı açısından aynı kategoride değerlendirmektedir.

"Mimari ile musiki vahdet-i uluhiyetçi bir ruh ile damgalıdırlar. Mefkureyi göklerden yere indiren heykeltıraşi ile şiir ise panteist yani vahdet-i vücutçu sanatlardır. Mimari ve musikinin sadık din muakkipleri olması bundandır; heykel, resim ve şiire gelince bunlarda dini imana hizmet etmişlerse de evvelkiler kadar sadakatle inkıyat etmekten uzak kalmışlardır. Heykeltıraş bir putperesttir, taşıdığı vahdet-i vücutçu ruh dolayısıyladır ki Yahudilik, Müslümanlık, Vedik, Protestanlar tarafın-

dan her türlü uluhiyet resimleri mekruh görülmüştür. Şiir ise en büyük zaferlerini dini havanın haricinde vücuda getirmiştir. Shakespeare, Moliere, Goethe, Byron gibi büyük şairler Sofokles, Pendar, Euripides putperest şairlerden fazla Hristiyan değildirler."

Makalenin ilerleyen bölümlerinde Hegel'in şiir üzerine ayrıntılı bir değerlendirmesini görmekteyiz. Şiir türlerini değerlendiren filozofumuz kahramanlık duygusunu ifade eden şiir türü olan "epope"nin insanın ilk zamanlarına denk gelen destan dönemini temsil ettiğine vurgu yapmaktadır. Bu dönemde insanlık, dünyanın ve insanın yaratılışı ile ilgili geliştirdiği inanışlar ve oluşturduğu mitler destan dönemini hazırlamıştır. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu şiir türü zamanla gelişerek uzun şiir metinleri haline gelmiştir ve inançsal açıdan bir çocuğun bebeklik dönemine benzemektedir. Ruhun titreşimleri yansıtan müziğe denk gelen asıl husus lirik şiirdir. Lirik şiir, aşk duygusunun ifade edildiği şiirdir. Hegel, lirik şiirdeki bu aşk duygusunu yaratanı sevme ve ruhun bütüne olan sevgi ve istek olarak düşünmektedir. Ancak insanı ve doğayı tamamen kapsamadığı için Hegel lirik şiiri de mutlak ruha ulaşmada eksik olarak görmektedir. Mustafa Şekip, Hegel'in bu görüşlerine şu şekilde yer veriyor:

"Bütün sanatların hulasa ve ruhunu temsil eden şiir, hem naht, hem resim, hem de teganni eder, bunun için aynı zamanda hem mimari, hem heykel, hem resim, hem de musikidir. Şiirin yerine göre giyinmesini bildiği bu muhtelif şekilleri enva-ı edebiye dediğimiz şiir nevilerinde görebiliriz.

Mimari, heykel ve resmin temsil ettiği şeyi sanatlara, şiirin "epope" denilen nevi tekabül eder. Bu nev, şiirin çokluğudur. Epope, geveze, muhayyel ve çocuk muhayyilesi gibi harikalarla meşbu, hayatın ilk seneleri gibi tükenmek bilmez bir surette uzundur.

Musikiye tekabül eden nev-i edebi, lirik şiirdir. Epope, şey'i sanatlar gibi tabiat ve onun harikalarını, tarih ve onun şereflerini tersim etmekten hazzeder. Lirik şiir, görünen âlemden daha dar olmayan görünmez âleme yani beşer ruhuna katlanır. Fakat tabiat ve beşeri ihata etmediği için inhisari ve na-tamamdır."

Hegel'e göre en mükemmel sanat türü dramdır. Mutlak ruhu bulmaya çalışan insanların yaşadığı ve ruhun özgür olduğu en medeni milletlerde ortaya çıktığını belirten Hegel, dramın doğayı ve insanı aynı ölçüde kaynaştırdığını düşünmektedir.

"Mükemmel nev, tabiat ve beşer dünyasını aynı sempatide birleştiren şiirlerin şiiri olan dramdır. Ancak en medeni milletlerde çiçeklenen bu nev, bütün ihtiras, heyecan ve mücadeleleriyle hem tarihi hem de tabiat ve beşer ruhunu neşreder.

Sanatın muhtelif şekillerinden maada bunlardan her birinin üç devreli tarihi bir inkişafları vardır.

Şark sanatı esas itibarıyla remzidir (sembolik). Mecaz, istiare ve kinayelerden hoşlanır. Yunan edebiyatının doğrudan doğruya anlaşılan şaheserlerinin aksine olarak şark eserleri tefsire muhtaç oldukları gibi muhtelif tefsirlere de müstaiddirler. Aynı zamanda maddeyi inkıyat altına almaya da iktidarları yoktur; bu iktidarsızlık bunun şark eserlerinde görülür. Şekil ve sarahati vüzuh ve muayyeniyeti istihfanı nispetinde karikatüre ve müthiş mübalağaya meftundur, bunun ibdalarında na-mütenahilik ve ölçülemezliği tercih eder."

Doğu sanatını sembolik olarak nitelendiren Hegel, Batı sanatının ifade edilmek istenin doğrudan ifade edildiği bir alan olarak ifade etmektedir. Bu sebeple ruh maddede zuhur etmek zorunda kalır ki bu da onun dış güzelliğe ve fiziki güzelliğe feda edilmesidir. Mustafa Şekip, bu hususu ifade ederken şöyle diyor:

"Yunan sanatında ise sembolik yerini doğrudan doğruya ifade tutar. O halde ki ruh, tamamen bir şekil ve suret olmak derekesine kadar iner. Fakat yüksek ve hemen fevkel-beşer olan bu sanatın kemali dahi şark sanatının tam aksi olduğundan bir zıt ve kemalsiz laftır. Çünkü burada ruh, maddeye o kadar hulul eder ki nihayet

maddeden tefrik edilemez bir hale yani harici şekle ve fizik güzelliğe feda edilecek bir dereceye gelir."

Hegel, Asya sanatını ise putperestliğin görülmemesinden dolayı şekilsiz ve suretsiz bir spiritüalizm olarak görmektedir. Yunan sanatının ruhu maddeye hapsetmesine rağmen Hristiyan sanatın ruhu İncil'in rehberliğinde, manevi değerler çerçevesinde meydana getirdiğini belirtmektedir. Bu hususu, putperest olan Yunanlıların güzellik Tanrısı olan Venüs'ü kutsaması yerine Hristiyanların ilahi olanı dünyaya getiren Meryem Ana'yı kutsaması esprisiyle dile getirmektedir. Hristiyan tarihine bakıldığında bir dönem putperest Yunanlıların güzellik Tanrısının sembolü olan Venüs gezegeni için yaptıkları ayin daha sonra Meryem Ana için yapılmaya başlanmıştır ki Hegel bunu şekli güzelliğin yerini manevi güzelliğin aldığı yönünde yorumlamaktadır. Ve elbette bunu sağlayansa dini duyguları ön plana çıkaran, 18. yüzyılın sonunda 19. yüzyılın başında klasizme tepki olarak ortaya çıkan romantizm akımına bağlamaktadır. Mustafa Şekip de Hegel'in bu görüşleri üzerine yaptığı okumaları şu satırlarla kaleme almaktadır:

"Asyai sanatın şekil ve suretsiz spiritüalizminden daha az mühim olmayan bu nakise, Hristiyan sanatında ıslah olunur. Yunanilerin mer'i dünya içinde kaybettikleri sanatı Hristiyanlık öz vatanı olan ideal âleme çağırır. Güzellik fikri İncil'in tesiriyle ruhanileşerek fizik güzellik perestişkarlığı yerine ahlak, safvet ve kutsiyet güzelliği yani Venüs'e ibadet yerine Meryem'e ibadet kaim olmuştur. Hristiyan yahut romantik sanat, fizik güzelliği hariç bırakmayıp yalnız bunu müteal güzele tabi kılar.

İmdi maddi suret ahlakı ideala mutabık olmadığından en mükemmel şaheserler Hristiyan sanatkarını tatmin edemez. Tahayyül ettiği Meryem, ruhani gözüyle görür gibi olduğu ebedi mevalar, akortlarını ruhuyla duyduğu semavi musiki, bir kelime ile kendisine ideal yapmak istediği lahuti hayat en mükemmel sanat eserlerinden daha güzeldir; ne heykeltıraş minkarı, ne ressam fırçası, ne şair kalemi bu güzelliğe tercüman olamaz. Hristiyan sanatı bu suretle kendisinden nevmid olarak şekil ve sureti istihfafa ve romantizmin vasf-ı mümeyyizi ve aynı zamanda nakisesi olan müfrit spiritüalizme kadar varmıştır."

İnsanın kendi farkındalığına varmak ve maddi gücünün dışında var olduğunu hissettiği ruhani gücü ortaya çıkarmak için başvurduğu eylem sanat olmuştur. Daha sonra her bir ruhsal yükseliş için bir başka sanat dalını yaratıcılığıyla ortaya çıkarmıştır. Hegel, bu hususu göz önüne alarak dinin sanattan ortaya çıktığını ifade etmektedir. Fakat bir süre sonra putperestliğin ortaya çıktığını ve dini sanata çakılı kalan bir unsur olarak hapsettiğini belirtmektedir. Ruhsal yükselişe bağlı olarak din, kendi farkındalığını oluşturunca sanattan ayrılmıştır. Hatta sanatı dışlamış ve bu dışlayış Musa Peygamber ile başlayan süreçte iyice belirginleşmiştir. Tanrı tasavvur edilebilse bile (zihinde canlandırma) bunun tasvir edilmesi (yani şeklen ve maddeten ortaya konması) yasaklanmıştır. Bu noktadan yola çıkan Hegel, sonu olmayanı düşlemenin ve tasavvur etmenin sanat, aynı sonu olmayan varlığı dünyadan ayrı düşünmenin ve onu maddi âlemle kesin çizgilerle ayırmanın ise din olduğunu belirterek bu keskin din ve sanat ayrımının altını çizmektedir. Bu hususları Mustafa Şekip şöyle dillendiriyor:

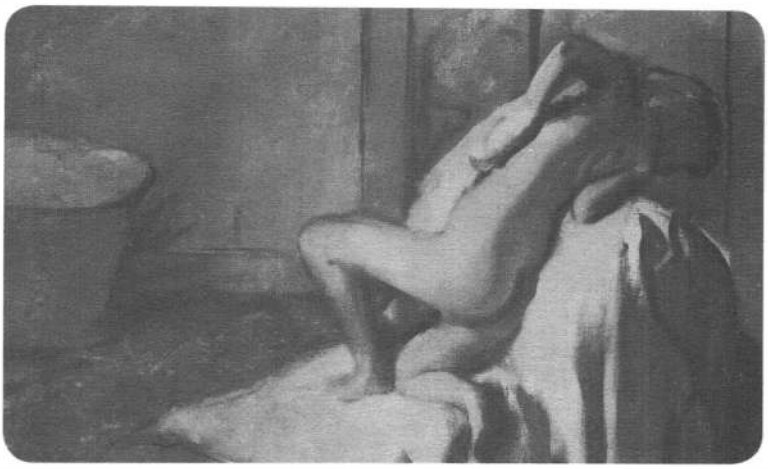
"Kendisini mülhem eden ilhamın nağmesi altında Allah ile ayniyetine inanabilen insan, idealine maddi bir suret vermek mevzu bahis olduğu zaman kendi hiçliğini pek kolay anladı ve işte din bu suretle sanattan sudur etti. İptidai sanatın esas itibariyle dini, ve tabii dinin esas itibariyle sanatkar olması bu sebeptendir putperestlik, dini sanata rapteden bir şirazedir.

Din, kendi şuuruna sahip olunca sanattan ayrıldı ve bunları def etti. Bu terakki, Musa'nın dini ile vücut buldu. Tevrat, putperestliği mahkum eder; çünkü na-mütenahinin madde vasıtasıyla ifadesinin insan için imkansızlığını idrak etmiştir. Her türlü Allah resim ve suretlerini men eder; zira ideal, kendinden gayrı hiçbir surete mutabık değildir. Yalnız bu din, görünemezi tasvir etmekten bizi men etmekle onu tasavvur etmekten de bizi men etmiş değildir. Harici sureti yasak etmek için muhayyilenin kendisi de çalışmaktan ve ruhumuzu ideallerle doldurmaktan men etmeye kadar varmaz. Çünkü bunu tamamen men edememesi kendisinin de min haysül-esas tasavvurdan başka bir şey olmadığındandır. Na-mütenahiti tasavvur etmek: İşte sanat! Aynı na-mütenahiyi dünyadan ayrı ve şahsi bir varlık gibi tasavvur etmek: İşte din!"

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Hegel, sanatı, dini ve ruhsal gelişimi tek bir noktadan ortaya çıkmış üç unsur olarak görmektedir. Bir dönem birlikte gelişmiş ve yükselmişler ve daha sonra maddeye bakış açılarından dolayı kesin çizgilerle ayrılmışlardır. Dinin gelişim evreleri sanat dallarıyla paralellik göstermiş olup her bir dini tekâmül derecesi bir sanat dalına karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Hegel, her bir sanat dalını sahip oldukları özelliklere göre dini birer tekâmül derecesi olarak yorumlamaktadır. İnsan ruhunun da mutlak ruha ulaşmada bu yolu izlediğine vurgu yapan filozofumuz en son noktaya ulaştığında dinin dogmatik yapısı ile sanatın özgürlükçü ruhunun uyuşmaması nedeniyle sanatla dinin yollarının kesin çizgilerle ayrıldığını belirtmektedir.

İLKEL KABİLELERDE CİNSEL HAYAT VE AİLE'NİN DOĞUŞU

SÜLEYMAN DELİL KARAKURT



by Edgar Degas

Kuralsız Cinsel İlişkiler Döneminin Varlığının Tanıtlanması

Aile, toplum içindeki en küçük sosyal grup, kurum; aralarında kan bağı bulunan, akrabalık ilişkileri çevresinde örgütlenmiş bireylerin birliğidir. Peki gerçekten aile sözcüğünün anlamı tarih öncesi dönemden ilk uygar toplumların inşası süresine, Ortaçağdan günümüze kadar hiç değişmemiş midir? Yoksa değişmeyen tek şeyin değişim olduğu şu dünyada ortaya çıkığı sosyal koşulların değişmesi, dönüştürülmesiyle beraber kendi serüvenine atılmış ve çeşitli dönemlerde ekonomik, dini vb. sosyal yapılar çevresinde yeniden şekillenmiş kendi kendisinin gelişim sürecine tanık mı olmuştur, öyle ise bu nasıl ve hangi yollar izlenerek gerçekleşmiştir? Meraklılar için yanıtlamak gerekirse bu sorulardan ilkinin cevabı kesinlikle hayırdır. İkincisinin cevabı ise bu makalede açıklanmaya çalışılacaktır.

Aile kurumu tarihin farklı dönemlerinde toplumsal yapı ve kurumlarla etkileşim içerisinde olmuş, bu yapı ve kurumların dönüşümleri ile beraber aile kurumu ve kendisini oluşturan bireylere yüklenmiş olan görevler de dönüşüm geçirmiştir. Bu konuda Friedrich Engels *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde tarih öncesi döneme ışık tutan ilk insan bilimcilerden L.H.Morgan'dan alıntılayarak: "Aile hareketli ögedir, diyor Morgan, asla duraklama halinde değildir; toplum aşağı bir dereceden daha yüksek bir dereceye geliştiği ölçüde, aile de aşağı bir biçimden daha yukarı bir biçime geçer." [1] diyor. Bugün için söylemek ne kadar doğru olmasa da Engels ve Morgan'ın yaşadıkları dönem için konuşmak gerekirse insanların, erkeğin tekelinde bir ailenin ezelden beridir var olduğuna inandığı; din söyleminin, hakim ideolojinin de desteğini arkalarına alarak fikirlerini yegane gerçeklikmiş gibi ortaya sundukları bir dönemde gerek L.H.Morgan'ın gerek Friedrich Engels'in gerekse de ondan sonra gelen bilim insanlarının ilkel kabileler üzerine yaptıkları araştırmalar sayesinde tanıtlamış oldukları bulgular gerçekten göz ardı edilemeyecek kadar değerlidir ve bahsedilmesi gerekir. Tarihin her döneminde kadının erkeğin tahakkümü altında yaşadığı yanılsaması ne kadar yanlışsa aile kurumunun hiçbir değişikliğe uğramadığının iddia edilmesi de o denli yanlıştır. Ne var ki son yüzyıllarda keşifleri yapılan antropolojik, arkeolojik ve biyolojik gerçeklikler bizi hali hazırda bu düşüncenin yanlışlığını kanıtlamaya iter.

Eğer aile kurumunun geçirdiği değişim ve dönüşümler tarih üzerine oturtularak açıklanacaksa biyolojik evrim kuramı ile birlikte net bir şekilde kavranabilecek bütün cinsel ilişki yasaklarından yoksun ilkel toplulukların varlığından söz etmek gereklidir. Bu dönem hakkında da bizlere değerli bilgiler sunun bilim insanlarından (özellikle Bancroft'tan) faydalanan Engels'e göre tarih öncesi dönemde yaşamış ilkel kabileler cinsel hayatı düzenleyen hiçbir kuralın olmadığı bir dönemden geçmek zorundadırlar. "... Ama bildiğimiz grup halinde evlenme biçimleri öylesine anlaşılmaz durumlar gösteriyorlar ki, bunlar, bize, cinsel ilişkilerin daha eski ve daha yalın biçimlerini, ve böylece, en sonunda hayvanlıktan insanlığa geçişe uygun düşen, bütün kurallardan yoksun cinsel ilişki dönemini düşünmeye zorluyorlar; insanlar, hayvanlar arasındaki cinsel ilişki biçimlerini tamamen aşarak insanlığa geçmişlerdir."[2]

1. Friedrich Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Sol Yayınları, Ankara 2012, s.38

2. Age, s.44

Engels'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere günümüz insanının ataları hominidlerin, insanın hayvanlıktan insanlığa geçişinde; hiçbir kuralın konulmadığı, tamamen içgüdüsel olarak yaşamlarını sürdürdükleri bir dönemin varlığı anlaşılır ise Engels'in 'bütün kurallardan yoksun cinsel ilişki' sınıflandırmasının anlaşılması da kolay olacaktır. Hominid türler için konuşmak gerekirse düşünsel sürecin başlamadığı dönemlerde bu canlıların kuralsız cinsel ilişkilerde bulunmuş olmaları; insan türünün biyolojik açıdan hem çok eşli hem tek eşli olabilme seçeneğine sahip olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman muhtemel gözükür.[3]

Kuralsız ilişkilerin ilkel sürülerin cinsel hayatlarına hakim olduğu dönemin varlığına dair kanıtlarını Bancroft, Letourneau gibi sosyal bilimcilere dayandıran Engels "İlkel çağda iki kardeş karı-koca olabilirdi; kaldı ki, günümüzde bile, birçok halk topluluklarında, ana-baba ile çocuklar arasındaki cinsel ilişkilere izin vardır. Bancroft, Bering boğazındaki Kaviatlar, Alaska'daki Kadiaklar ve İngiliz Kuzey- Amerikası'nın merkezindeki Tinnehler arasında bu durumun varlığına tanıklık eder; Letourneau, aynı olgu için, Chippeways yerlileri, Şili Kukuları, Karaibliler ve Çinhindi'ndeki Karenler arasından örnekler verir; eski Yunan ve Romalıların, Partlar, Persler (İranlılar), İskitler, Hunlar vb. üzerine anlattıkları da aynı."[4] der. Bütün bunlara ek olarak bugün konan yasakların bir şekilde tecrübe edilmiş davranış ve olaylardan türetilmiş olmak zorunda oldukları, konan her yasağın çiğnenmesi dahilinde insana veya topluma zarar verebilecek durumların ortaya çıkabileceği düşüncesi zamanla deneyimlendikten sonra konan yasakların bu sürecin sonucunda ortaya çıktığı düşünülür ise katı cinsel ilişki yasaklarının da gökten zembille inmediği, o ya da bu şekilde bir dönemde ortaya çıktığı kabul edilmek zorundadır. İlkel toplulukların, uygarlığa geçişin ve uygar toplumların; ekonomik, toplumsal, düşünsel yapılarının etkileşimleri üzerine araştırmaları bulunan Alaeddin Şenel eserinde ilkel toplayıcı sürüler hakkında şunları söyler: "İlkel teknolojilerinden dolayı insanlarca düzene sokulamayan doğada, dolayısıyla insan-doğa ilişkilerinde bir düzensizlik, bir anarşi vardır. İlkel sürüde insan-insan ilişkilerinde de öyle. Birlikte olmak dışında işbirliğini gerektirmeyen toplayıcılık, tek tek atıştırıcılık, araçların büyük bir dikkatle olduğu gibi taklit edilmeleri dışında hiçbir toplumsal kuralın (sistemli taklidin) gelişmesine gerek yaratmaz."[5]

Bu konuda söylenmesi gereken bir diğer hususta ilkel kabilelerin günümüz uygar halkları ile kıyaslandığında akrabalık kavramlarını kullanış biçimlerindeki farklılıklardır. İlkel kabilelerde annelik toplumsal bir görevdir. Onlar için kabiledeki bütün kadınlar (biyolojik olsun veya olmasın) doğan her çocuğun ortak annesi ve kabiledeki nesildaş oldukları erkeklerin her birinin kız-kardeşidir. Bu topluluklarda biyolojik olarak baba bilinmediği gibi babalık kavramı hiç varolmayan bir kavramdır. Babalık kavramının bilinmediği topluluklara örnek olarak Trobriand Adası yerlilerini inceleyen Malinowski'nin bulguları üzerine Russell "*Malinowski Trobriand Adası sakinlerinin insanlarının bir babası bulunduğundan habersiz olduklarını kuşkulara yer bırakmayacak şekilde gün ışığına çıkartmıştır. Örneğin Malinowski iki yıl süreyle bir yerlere giden erkeğin geri döndüğünde, karısının doğurduğu yeni bir bebekle karşılaşınca, bundan sevinç duyduğunu ve Avrupalıların karısının namusuna ilişkin kafasına sokmaya çalıştıkları kuşkuları kavramasının olanaksız olduğunu gözlemlemiştir.*"[6] der. Bu kabul edildikten sonra kabile içinde bulunan bir kadın ve bir erkeğin biyolojik olarak kardeş olup olmadıkları, bu nesilin çocuklarının biyolojik babası tam olarak bilinemediğinden kardeşler arası cinsel ilişkide bulunmalarını yasaklayacak zeminin

3. http://www.evrimagaci.org/soru-cevap/51
4. Friedrich Engels, age, s.44,45
5. Alaeddin Şenel, İlkel Topluluktan Uygar Topluma, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995, s.96
6. Bernard Russell, Evlilik ve Ahlak, Say Yayınları, İstanbul 1996, s.16

önceleri oluşmadığı da öne sürülebilir. Ne var ki Evelyn Reed bu noktada dış evlilik kuralı çevresinde örgütlenmiş anasoylu oymakların varlığını savunmuş ve kardeş sayılan kabile üyeleri arasında cinsel ilişkilerin tabular yoluyla daha öncesinden yasaklandığını kabul etmiştir.[7] Reed'ten önceleri Engels ve Morgan da, ilk başta kuşakların birbirleri arasında cinsel ilişkiye girmelerinin yasaklandığını, daha sonra karındaş kardeşler, karındaş olmayan kardeşler, kuzenler ve aynı ortak analardan doğduklarına inanılan kadınların etrafında örgütlenmiş insanların oluşturdukları genslerin kendi içlerinde cinsel ilişkiye girmelerinin sıkı sıkıya yasaklandığını öne sürmüştür. Bu noktada hangi kuram doğru kabul edilirse edilsin insanların toplumsal işbölümleri etrafında kümelenmedikleri, hiçbir düşünsel yapının varlığının tanıtlanmadığı, Reed'in bahsettiği tabuların ortaya çıkmadığı dönemlerde yabanıl da olsa insanların hiçbir kural ile kendilerini sınırlamadıkları bir cinsel yaşamlarının olduklarına kesin gözüyle bakılabilir.

Kuşaklar Arası Cinsel İlişkiler Yasağı ve Kandaş Ailenin Tarih Sahnesine Çıkması

Toplayıcılıktan avcı-toplayıcılığa geçişte görece yaşam şartlarının güncellenmesi ve yükselmesi sonucu ortalama yaşam süresinin uzadığı varsayılabilir. Bu da bizleri nesillerin kabile içinde daha belirgin biçimlerde ortaya çıkması, nesiller arası iş bölümünün doğması sonucuna götürür. Şenel bu konuda avcı-toplayıcıların ataları toplayıcı sürüler için Sahlins'i referans göstererek "... taşıma sorunundan dolayı yaşlıları ve taşıyabileceklerinden fazla çocukları öldürmenin toplayıcı halkların iyi bildikleri uygulamalar olduğunu söyler."[8] der ve ayrıca avcı-toplayıcılığa geçişle beraber şu noktaya değinir: "*Avcı ve toplayıcı takımlarıyla toplayıcılığın sürekli göçebeliğinden kurtuluş, geçiçi kamp merkezlerinin oluşması, beslenme olanaklarının artması, takımın bazı üyelerinin yaşlı sayılabilecek bir çağa dek yaşabilmelerine olanak hazırlamış olmalı. ...Bu ise yeni bir işbölümünün, yaşlı-genç kuşaklar arası işbölümünün temellerini atmıştır.*"[9] Bu süreçlerin gelişmesi toplumda yaşlıların statülerini arttırmış böylelikle gerontokrasinin daha ileriki dönemlerde ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır ki gerontokrasinin basit yiyecek toplayıcılarda dahi var olduğunu Paul Radin'in gözlemlerine dayandırarak savunan Bookchin "basit yiyecek toplayıcı kültürlerde bile örneğin 50 yaşın üzerindeki bireyler, başkalarının hakları ya da toplum refahı zorunlu olarak bunu gerektirmediği halde yalnızca kendilerine fayda sağlayan belli güç ve ayrıcalıklar edinmişlerdi."[10]

7. Evelyn Reed, Kadının Evrimi I, Payel Yayınları, İstanbul 2012, s.254,255
8. Alaeddin Şenel, age, s.84
9. Age, s.62
10. Murray Bookchin, Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2013, s.26

şeklinde görüşünü dile getirir.

Burada bizim ilgilendiğimiz nokta avcı-toplayıcı topluluklar için yaşlı üyelerin nesilden nesile bilgi aktarılmasında oynadıkları rolün öneminin kavranmasıdır. Yaşlıların topluluk içindeki görevleri onların tecrübelerini genç nesillere aktarmada önemli bir yol oluşturmuştur. Bu yolda yaşlıların statülerinin arttığı ve saygınlık kazandıkları yukarıda söylenmişti. Bu verilerden yola çıkarak ilkel topluluklarda herhangi bir karar alınırken yaşlı ve tecrübeli bireylerden fikir alındığı, hatta bu olgunun daha sonraları oluşacak 'yaşlılar meclisi'nin tohumu olduğu öne sürülebilir.[11] Kültürlerin oluşması ve aktarılması, ortaya çıkan toplumsal iş bölümü çevresinde gelişen kuralların ve tabuların ortaya çıkmasında yaşlıların parmağı vardır.

Morgan'ın kan-bağlı aileler, Engels'in Kandaş aile diye bahsettiği şey nesillerin yalnızca kendi içlerinde cinsel ilişkiler kurmak zorunda oldukları dönemi ifade eder. Bu da tarihte ilk kez cinsel hayatı düzenleyen bir kuralın, yasağın veya tabunun ortaya çıktığının bir başka ifadesidir. Yukarıda belirtildiği gibi avcı-toplayıcı kabileler ile beraber avlanmanın ortaya çıkması bu vb. kuralların oluşmasına ortam hazırlamıştır, çıkarımı pekala yapılabilir. Bu yasağa göre, kabaca, kabile içerisinde bulunan ve ortak çocuklarının ortak anneleri olan kadınlar ile bahsi geçen çocukları arasındaki cinsel münasebet yasaklanmıştır. «Bu aşamada, karı-koca grupları, kuşaklara göre ayrılmışlardır; ailenin sınırları içinde, bütün büyük-babalarla büyük-anneler, kendileri arasında karı-kocadırlar; onların çocukları, yani analarla babalar için de durum aynıdır;bunların çocukları da, kendi aralarında üçüncü bir ortak eşler çemberi ve bu çocukların çocukları, yani birinci kuşağın torun çocukları, dördüncü çemberi meydana getireceklerdir. Demek ki bu aile biçimi içinde, yalnızca yukarı kuşakla aşağı kuşak arasında, ana-babalarla çocuklar arasında, evlilik hak ve ödevleri söz konusu edilemez." [12]

Kandaş ailenin varlığı güncel veriler ve elle tutulur deliller ile tanıtlanmış değildir. Bu noktada bizzat Engels "Kandaş aile ortadan kalktı. Tarihin sözünü ettiği en yabanıl halklar bile, bize kandaş aile üzerine hiçbir kesin örnek veremez. Ama kandaş ailenin varolmuş olması gerekir. Bugün bütün Polinezya'da hala yürürlükte bulunan Havai akrabalık sistemi bizi, bunu kabul etmeye zorlar; çünkü bu akrabalık sistemi, ancak kandaş aile biçimi içinde ortaya çıkabilecek kandaş akrabalık derecelerini dile getirir. Aynı biçimde, ailenin zorunlu ön aşaması olarak bu biçime dayanması gereken daha sonraki bütün gelişmesi de bizi kandaş ailenin varlığını kabul etmek zorunda bırakır."[13] Kaldı

11. Age, s.62
12. Friedrich Engels, age, s.46
13. Age, s.47

ki kandaş ailenin varlığına dair ortaya atılan kuramı eleştiren ve elde edilen yeni antropolojik bilgiler doğrultusunda alternatifler ortaya sunan sosyal bilimciler de yok değildir. Bunların en başında Evelyn Reed gelir.

İlk Oymaklar ve Kandaş Ailenin Reddi

Oymak, Evelyn Reed'in tanımladığı şekliyle analar, anaların erkek kardeşleri ve anaların çocuklarından oluşan anasoylu bir kümedir. Burada yapılan tanıma bakılırsa oymakların ilk genslerden farkı yoktur. Bu noktada Reed oymak ile gensin ayrıldığı noktayı bizlere açıklar; oymaklar birbiriyle bağlantılı genslerden farklı olarak birbirlerinden bağımsız bir şekilde yaşarlar. Ona göre ne Morgan'ın öne sürdüğü şekliyle anasoylu gensler toplumun ilk birimi ne de kandaş aile ailenin ilk aşamasıdır. Reed anasoylu oymakların toplumun ilk birimi olduğunu öne sürer. Reed ilk oymaklar içinde iki temel tabunun toplumsal yaşamı şekillendirdiği görüşündedir; bunlar avlanmayı ve çiftleşmeyi belirli sınırlandırmalara tabi tutan tabulardır. "*Morgan'ın 'kız kardeşlerle erkek kardeşlerin birbirleri ile evlenmeleri' görüşünün tersine, tarihteki ilk buyruk, gerek yiyecek, gerek çiftleşecek karşı cins için 'dışarıdan avlan' buyruğuydu. Oymak içi ya da klan içi 'evlilik' ya da çiftleşme olanaksızdı; hem oymak hem de klan üyeleri çiftleşecekleri karşı cinsi kendi aralarında değil, dışarıda ararlardı.*"[14] Şenel de avcılığa geçişle beraber yiyecek paylaşımında ve cinsel ilişkiler sonucu ortaya çıkan sürtüşmelerin önlenmesi, topluluğun birliğinin sağlanması ve düzenlenmesi adına bir takım kuralların ortaya çıktığını; bu kuralların da görenekleşmiş olabileceğini söyler. [15] Bu kurallar ister adım adım, isterse Reed'in savunduğu şekliyle yeme tabusuyla beraber tek bir seferde ortaya çıkmış olsun, ortaya çıktıkları dönem için kuralsız cinsel ilişkilerde bulunan insanların cinsel hayatlarını düzenlemiş oldukları açıkça görülmektedir.

Evlilik İlkellere Ne İfade Eder?

İlkel kabileler hakkında yukarıda bahsedilen kuramlardan hangisi ile aile kurumunun evrimi başlatılırsa başlatılsın varılacak yegane sonuç, kurala bağlanmayan cinsel ilişkilerden karı-koca ilişkilerinin doğmasına kadar geçen süreçten; tarıma geçiş ile beraber mülkiyetin erkek elinde toplanmasının ataerkil ailenin doğmasına değin varan evrimsel yolda kadının konumunun düştüğünün, ailede erkeğin söz sahibi olduğu dönemin başladığının ve baba figürünün ortaya çıktığının kavranmasıdır. Bu yolda araştırılması gereken bir sonraki durak ise ilkellerde evliliğin bugünkü manasıyla hiç varolmadığının öne sürülmesidir. Ne Engels ile Morgan'ın kandaş ailesi ve bir sonraki aşama için ortaya attıkları ortaklaşa ailesi için ne de Reed'in ilk oymaklarından tribülerine değin gelişim gösteren aile kurumunun ilkeller arasındaki cinsel ilişkilerini düzenleyen yasaları adına evlilik denebilir. Eğer ki bu söylenmek zorunda ise bu, evliliğin; hayat boyu korunması gereken, kutsal bir kurum olmaktan ziyade daha gevşek bir yapıya sahip olduğu, taraflarca kolaylıkla bozulabilecek bir biçimde hayat bulduğu göz ardı edilmemelidir. Kimi dönemlerde evlenenin kardeşleri de kardeşlerinin evlendiği kadının kocası sayılmış, kimi dönemlerde ise aşiret çatısı altında örgütlenmiş genslerin birbirleri ile evlendikleri görülmüştür. Genslerin birbirleri ile evli oldukları; gens içindeki her erkeğin karşı gens içindeki her kadın ile doğuştan evli sayıldığı Avusturalya kabileleri hakkında Engels «Avusturalya'da hüküm sürdüğü biçimiyle, sınıflar halindeki evlilik, her durumda, grup halinde evliliğin çok aşağı ve ilkel bir biçimidir; oysa, ortaklaşa aile, bildiğimiz kadarıyla, bunun en yüksek gelişme derecesidir."[16] der ve ortaklaşa ailenin varlığını tanıtladığı gibi buradaki evlilik kavramının da bugünkü manasıyla ele alınmadığını göstermiş olur. Bu gibi örneklerden hareketle ilkeller için evlilik önceleri karı-koca evliliğinden çok uzak, grup halinde gerçekleşen, ebedi aşkın kutsanması ve evliliğin bozulmazlığından öte bozulabilir ve özgürce yaşanması gerekliliğinin ön plana çıktığı bir kurumdur. Her ne şekilde olursa olsun burada anlatılmak istenen günümüz evlilik kurumu ve manasından öte, farklı ve çeşitli biçimlere sahip bir evlilik kurumunun tarih öncesi ilkel kabileler için varlığının kabul edilmesi gerektiğidir.

Yolun Sonunda Ne Var Peki?

Burada iki farklı kuramın kabaca ilk aşamaları açıklanmaya çalışılmış ve iki yolun da bizi aynı noktaya götürdüğü görülmüştür. Bu noktada kuramların detaylı bir şekilde; diğer aşamalarıyla beraber incelenip hangisinin doğru olduğu veya hangisinin öne çıktığının saptanmasından ziyade iki kuramında üstü kapalı veya açık bir şekilde olsun, karşı çıkılsın veya çıkılmasın, temelde, her halükarda kuralsız cinsel ilişkilerin düzenlenmesiyle başlayıp grup halinde evliliğin karı-koca evliliğine doğru giderek daralan bir çerçevede evrildiğini, toplumsal yapıların dönüşümü ile aile kurumunun da dönüştüğünü, tarih öncesi dönemde hiçbir ilkel kabilede erkek egemenliğine rastlanmadığını, bu toplulukların eşitlikçi temellerde örgütlenmiş olduklarını ve kutsal baba ailesinin, evin reisi erkeğin himayesi altında ikinci plana itilen kadının ezelden beridir bu konumda olmadığını, bir bakıma ilahi takdir ile kadının bugünkü konumunun aslında yaratılışında yatmadığını görmüş olmamız gerekir.

14. Evelyn Reed, age, s.255
15. Alaeddin Şenel, age, s.64
16. Friedrich Engels, age, s.56

PSİKOLOJİNİN FENOMENOLOJİK ELEŞTİRİSİ: EDMUND HUSSERL

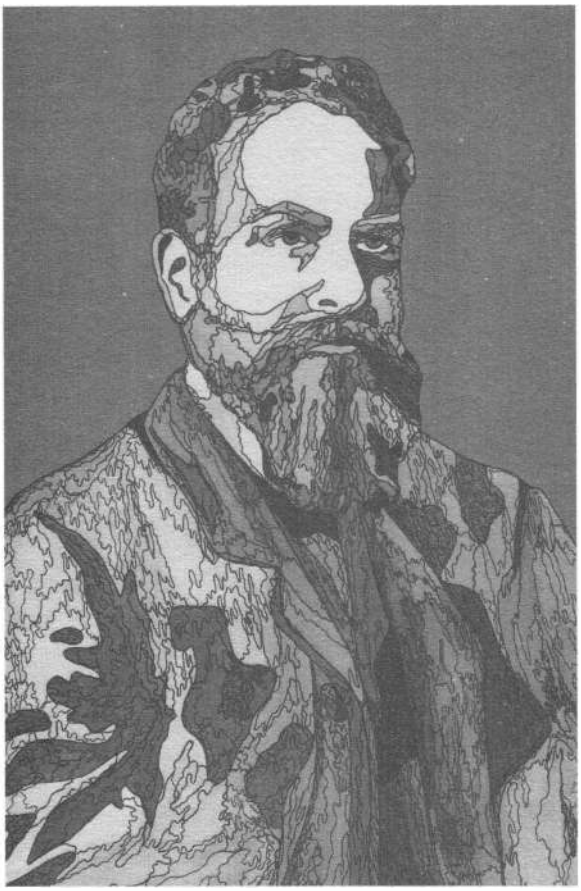
HÜSEYİN DENİZ ÖZCAN

by Edgar Degas

Husserl'in natüralist(doğalcı) psikoloji eleştirisi onun felsefi öğretisinin marjininden çok merkezine yakın bir noktada durur. Bu bakımdan, söz konusu bu eleştirileri serimlemeden önce, Husserl fenomenolojisinin genel çerçevesini çizmek adına kavramsal bir ardalan vermek ve bunu da önceden belirlenmiş bir sıraya göre yapmak uygun olabilirdi. Gelgelelim bu hiç de fenomenolojik bir "yöntem" değildir. Aslında, eğer yöntemden bilmeye, yapmaya kısacası *eyleme önce gelen bir tasarımı* anlıyorsak fenomenoloji bir yöntemden ziyade bir yöntem eleştirisidir. O, genel olarak eylemden, spesifik olarak bilme eyleminden önce tasarlanan ve eylemi önceden belirleyen bir tarife karşıdır. Husserl'e göre, Descartes ile birlikte epistemolojiyi merkezi meselesi haline getiren modern felsefenin en büyük hatası doğru bilgiyi, ona dışsal bir ölçüt sağladığı kabul edilen bir yöntem uyarınca tarif etmeye çalışmasıdır. Bu yanlış bir bilgi tarifidir; çünkü bilgiyi *bilme ediminden* hareketle değil konusundan hareketle tarif etmeye çalışır. Önceden belirlenmiş bir yöntem, bilme edimi ile bilginin nesnesini koparak yapay bir bilgi krizi peyda etmiştir. Şimdi, bu ne anlama gelir?

Bu krizin anlamı modern filozofların amaçlarının ve bu amacı gerçekleştirmek için benimsedikleri yöntemin uygunsuzluğunda, daha doğrusu bu amaç için bir yöntem *benimsemenin* uygunsuzluğunda açığa çıkar. Erken modern dönemden beri filozofların başlıca hedefinin yükselmekte olan fiziki bilime "doğayı araştırma yöntemi bakımından" felsefi zemin sağlamak olduğu[1] göz önüne alınırsa, bu felsefi temelin yapı taşı olan kesin-doğru bilginin, temellendirilmesi hedeflenen doğa bilimsel yöntem modeline göre tarif edilmesi epistemolojiyi bir çıkmaza sokacaktır. Bu bakımdan, doğa bilimlerindeki sayısız parlak başarıların etkisiyle gözleri kamaşan modern filozofların, bu bilimlere epistemolojik temel sağlama çabalarının sürekli uygunluk-tekabüliyet sorununa takılması tesadüf değildir: Doğa bilimi, "fenomenal olanda kendini gösteren doğayı aramak için, ilkece fenomenal olanı"[2] bir kenara bırakır. Bu da demektir ki, doğa bilimleri yöntemi gereği *doğallaştırır*; yöneldiği, bildiği odakları doğal, kendinde birer nesne olarak *anlar*. O halde, bilgiyi hem bu yönteme göre tarif etmek hem de bu bilginin dışarıdaki nesnelere uygun düşüp düşmediği hususunda kaygılanmak saçmadır. Buradaki temel hata, modern anlayışın dışarıdaki nesneyi, *varlığından şüphe etmek yoluyla dahi olsa*, dışarıda dokunulmadan bırakması, eleştirinin menzilini –Hegel'e dek– bu nesneye uzatamamasıdır. Bu ontolojik artık, Kant'ın muazzam çabaları ile bilinmesi söz konusu olmayan bir silüet formuna büründürülse bile, orada muhafaza edilmeye devam edildiği takdirde, doğru-kesin bilgi meselesi *doğru-kesin bilgiyi tasarlama* meselesine indirgenecek ve tasarlanan bilginin dışarıda olduğu varsayılan nesneye uygunluğu sorunu zorunlu olarak gündeme gelecektir. Oysa yapılması gereken, bilginin

1. Allen W. Wood, Kant, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 47.
2. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s.31.



nesneye tekabül etmesinin nasıl mümkün olduğunu cevaplamaya çalışmayı bir kenera bırakıp önce "nesnelliğin olmasının ve kendini olan olarak bilgisel şekilde göstermesinin ne demek olduğunun" anlaşılır hale getirilmesidir.[3]

Burada modern felsefenin gözden kaçırdığı şey, kendisinin ulaşmak istediği zeminin, benimsediği "metodun yapısından ötürü hep dokunulmadan" kalacağıdır. Doğa bilimleri zafer üstüne zafer kazanır; çünkü o hiçbir zaman "bakışının ve düşünüşünün içinde sürekli hareket ettiği" ortamın *kendisini* bilimsel bakışına konu etmemiş, başarılarını ise bu ortam *içerisinde* göstermiştir. Kısacası o, Husserl için fenomenal bir ortam olan doğanın mahiyetini hiç sorgulamamış, onun bir kendinde şey mi yoksa fenomen mi olduğu üzerine refleksiyon geliştirmemiştir. Oysa modern epistemolojik felsefe (ve ileride göreceğimiz üzere natüralist psikoloji) bu "belirsiz" ortamı kendilerine konu edinir[4]. O halde teorinin teorisinin peşinde olan bir araştırmanın, yalnızca teori yapan doğa bilimlerinin yöntemini örnek alması kabul edilemez. Yöntem asla taklit edilebilecek, bilgiye dışarıdan uygulanabilecek bir şey değildir. "Hakiki metot" der Husserl, "araştırılacak şeyin yapısını izler, bizim önyargılarımızı ve örnek aldıklarımızı değil."[5]

Bu yerleşik metot anlayışını terk etmekle, Husserl'in yapmak istediği "Kendinde şeyleri, bizim düşünüşlerimiz ve onları düzenleyen mantık kuralları ne ilgilendirir ki? Bu kurallar, bizim düşünüşümüzün yasalarıdır, psikolojik yasalardır"[6] sorusunu cevaplamaya çalışmak değil, bu soruyu dekonsturükte eden, anlamsızlaştıran yeni bir yöntem *oluşturmaktır*. "Bilgi eleştirisiyle başlayan felsefenin, yöntem olarak kesin bilimlere göre olması, onların yöntemini model olarak alması söz konusu olamaz. Her türlü doğal bilgiye karşı, felsefe *yeni* bir *boyutta*dır ve bu yeni boyut eski boyutlarla temel bağlantılara sahip olsa da, *yeni*, temelden yeni bir *yöntem*, doğal yöntem karşısında yeni bir yöntemdir."[7] Bu yöntemin adı ise *fenomenoloji*dir. Şu halde Husserl'in fenomenolojisi çok radikal bir itirazı dile getirir ve bilgiyi yeniden biçimlendirmeyi hedefler: Aklın, doğru bir akılsal yöntem olmadan akılsal bilgi üretemeyeceği kuruntusu modern epistemolojik krizin zeminini hazırlamıştır; oysa akla ait olup da akılsal olmayan bir şey olamaz: *Bilgi, bilme edimi neyi biliyorsa odur.*

*

Peki natüralist bilim anlayışı eleştirisini sözü edilen bu kökten itirazın bir uzantısı olarak okumak mümkün değil midir? Dahası, natüralist bilimin bir kolu olan natüralist psikoloji hesaplaşmasını bu çok genel başlığın içerisine yedirmek mümkün değil midir? Böyle bir okuma pekala yapılabilir. Gelgelelim bu indirgeme Husserl'in anlayışı ve hedefleri bakımından önemli birçok noktayı karanlıkta bırakacaktır. Onun düşüncelerinin şekillenmesinde, genel olarak doğalcılığın eleştirisinin çok önemli bir yer tutması bir yana, Husserl'in fenomenolojisini kurması için öncelikli olarak psikoloji ile hesaplaşması *gerekir*. Bu gerekliliğe vakıf olabilmek için, o halde, fenomenoloji ile psikoloji arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmalıyız.

Husserl'i fenomenolojik bir yöntem oluşturmaya iten temel kaygı epistemolojik olsa da, bundan Husserl'in yeni bir felsefi sistem ya da bilimsel paradigma ortaya atmak istediği sonucunu çıkartmak yanlış olur. O, tarih boyunca biçimlenmiş kuramsal tavırların yanına bir yenisini eklemekten ziyade, *tavır almaya olanak veren kaynağa, her zaman göz ardı edildiğini düşündüğü özneye* ulaşmak niyetindedir. Bu bilinçli geri çekilme sürecinde Husserl, tüm tavırlarla, örneğin tarihselcilikle de hesaplaşırken[8] eleştirel dikkatinin ve

3. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s.22
4. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s.34.
5. A.g.e., s.32
6. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s.1
7. A.g.e., s. 21.
8. bkz. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014

enerjisinin çoğunu natüralizme saklar. Bunun nedeni, hem dönemin hakim paradigması olan natüralizmin içselleştirilmesinin çok ciddi problemlere yol açması hem de bu tarzın, sağduyuya en yakın tavır olan *doğal tavrın* uzantısı olmasıdır. Doğal tavır (ya da naif tutum), en genel anlamıyla, "kendimin de üyesi bulunduğum insani toplumun yanısıra, canlı ve cansız tüm nesne ve varlıkları içeren 'doğal dünya'nın duyularım tarafından algılandığı ve positif bilimler tarafından bilgi konusu kılındığı şekliyle gerçekten var olduğuna ve doğru biçimde bilindiğine naif biçimde inanmayı belirtir".[9] Bu doğal tavır ile iş gören doğa bilimleri ise naif bir biçimde var olduğuna inanılan nesnenin nesnel bilimini yapmakla mükelleftir. Oysa Husserl, sözü geçen "nesnel olarak orada olmanın" bir varsayım olduğunu, daha doğrusu bu anlayışın ancak verili fenomenal içeriğe karşı alınan tavır ile –doğal tavır– mümkün olduğunu ileri sürer.

Fakat natüralist bilimin doğal tutum ile ilişkisini abartmamak, doğalcı bir kuramsal tavır ile kuramsal olmayan doğal tavır arasında çok ciddi bir yarık olduğu gerçeğini gözardı etmemek önemlidir: Kuramsal tavır, paradigması ne olursa olsun, "dönüştürülmüş bir tutum[tavır] diye tanımlanır".[10] Dönüştürülmüş ve yeni olması bakımından ise "daha eski, ilkel bir tavra" işaret eder ki bu doğal tavırdır. Şimdi, hem doğal tavır hem de natüralist kuramsal tavır, doğal dünyayı algılandığı gibi varolduğunu varsaymak bakımından naif ve birbirlerine benzerdir. Gelgelelim bu ikisi başka bir açıdan çok ciddi bir farklılık gösterir: İlk olarak, bunlardan birincisi kuramsal olmayan, kuram öncesi bir tavırdır. Husserl, kuram öncesi doğal tavrı *doğal yaşam* ile ilişkilendirir ve şöyle der: "İmdi doğal yaşam, dünyada, düpedüz, toyca[naif bir şekilde], günü gününe yaşamak diye tanımlanır."[11] Oysa doğal tavırdan kuramsal tavra geçmek için, dünyaya yönelik kalıcı bir ilgi; gündelik, doğal yaşamın döngüselliğini kırmış bir dikkat ve "çok özel güdüler gereklidir."[12] Bu, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde betimlediği iki momentin birbiriyle ilişkisini andırır: Doğaya tamamen gömülmüş, algıladığı gibi olduğunu varsaydığı doğaya, algıları vasıtasıyla yalnızca maruz kalan (Doğal) Bilinç ile "gerçekliği bilme çabasına giren", Hegel'in dünyaya karşı "evrensel bir *ilgisi*" olduğunu söylediği[13] Gözlemci Akıl. Tüm bunlara ek olarak, doğal yaşamı şehirden, yüksek binalardan uzakta, "doğayla iç içe" ve ancak belli coğrafyalarda ya da zamanlarda yaşanan bir yaşam, kuramsal tavrı da modern insanın *a priori* tutumu olarak görmek çok büyük bir hata olur. Hem Hegel'in hem de Husserl'in vurguladığı üzere bu iki tavrı birbirinden ayıran şey ancak yönelim ve *ilgi*de, bu da demektir ki yaklaşım tarzında duyurur kendini.

Bu önemli sıçramaya rağmen, Husserl'in nezdinde, natüralist kuramın doğal tavırdan devraldığı naif bakışın neden olduğu epistemolojik hasar çok büyüktür. "Daha kesin konuşursak" der Husserl, "bu toyluğun [naifliğin] en genel adı, *tinin doğallaştırdığı* doğalcılığın değişik türleri içinde biçimlenen *nesnelcilik*tir."[14] "Ve bu naiflikten kaynaklanan her türlü sorun vardır. Nesnel bilim bu toyluk[naiflik] içinde, nesnel dünya dediği şeyi varolanların bütünü diye ele alır; hiçbir bilimin *bilimi gerçekleştiren öznelliğe adil davranmadığına dikkat etmezler*."[15]

Nesnesinin doğallığını ve özneden bağımsızlığını apaçık sayan biri, bu nesneyi bilmek adına benimsediği, aslında "öznel tasarım biçiminde formüle edilen yönteminin", nesnel olarak belirlendiğini apaçık sayar. Bunun fiziksel ve nesnel olduğu kabul edilen doğa bilimlerindeki öznelliği göz ardı etmesi bir yana, esas skandal, doğa için bile uygun olduğu temellendirilmemiş varsayımlar üzerine kurulan bu sözümona nesnel yöntem ile psişik olan için nesnel bir doğru arandığında patlak verir. "Böylece fizik bilimciler tarafından psişik diye dışlanan öznelin, psikolojide, doğal olarak da psikofizik psikolojide aranması gerektiği kabul edilir."[16] O halde, fenomenoloji ile psikolojinin yakınlığının kaynaklarından biri, fenomenolojinin psikoloji ile birlikte öznel olanı aydınlatma çabasıdır. "İkisi de psişik olana ışık tutma iddiasındadır."[17]

Psikolojinin öznenin ve psişik olanın bilimini yapma iddiasının ne denli büyük bir iddia olduğunun anlaşılması Husserl'in psikoloji ile niçin bu denli ilgilendiğini anlama hususunda bir anahtar vazifesi görür. Husserl, kendi çağında, öznel olana yönelen belli başlı iki çalışma alanı olduğunu ve bunlardan birinin psikoloji diğerinin ise "Transzendental Fenomenoloji" olduğunu belirtir.[18] Bu noktada Husserl'in natüralizme yönelttiği "bilimi gerçekleştirilen öznelliğe adil davranılmadığı" savının derin anlamı da ortaya çıkar: Husserl öznel olanın ve öznenin tamamen unutulduğunu elbette söylememektedir. Onun söylemek istediği öznenin layıkıyla ele alınmadığı, özneyi ele almakla yükümlü bilimin özneye çok yanlış bir tarzda

9. Hakkı Hünler, Edebiyat Eleştirisinde Fenomenolojik Yaklaşım ve Bazı Eleştirel Notlar, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993, s. 27.
10. Edmun Husserl, Bunalım, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 31.
11. A.g.e., s. 32.
12. A.g.e., s. 32.
13. G.W.F. Hegel, Tinin Fenomenolojisi, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 157.
14. Edmun Husserl, Bunalım, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 49. (Alıntıdaki vurgu orjinalinde yok)
15. A.g.e., s. 53. (Alıntıdaki vurgu orjinalinde yok)
16. A.g.e., s. 53.
17. Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 80.
18. A.g.e., s.81.

yaklaştığıdır. Natüralizmin bir uzantısı olarak psikoloji, tüm doğalcı yaklaşımları karakterize eden şeyin doğallaştırma[19] olduğu göz önüne alındığında, doğası gereği bilinci doğallaştırır. Dolayısıyla basit bir hata söz konusu değildir, psikolojinin yaklaşımı Husserl felsefesi ile derin bir uyuşmazlığı dile getirir: Nesneleştirmenin öznel kaynağına inmesi gereken psikoloji, bunun yerine, özneyi nesneleştirir; her şey başından itibaren ters gitmektedir.

Üstelik psikoloji öznel olana yönelmekle, en genel anlamda Ben'i ya da bilinci ve düşünme yasalarını açıklama görevini üzerine almıştır. Şu halde o sahiden de bir "egolojidir". Bu ise mantık ve felsefenin yanı sıra, bilim yapan öznenin de biliminin psikoloji olduğu, kısacası psikolojinin bilimlerin bilimi olduğu anlamına gelir. "Böylece psikoloji felsefenin yerine konarak, temel bilim konumuna yerleşir."[20]

Öyleyse, Husserl'in özneye ve tüm öznel etkinliklerin kaynağına dönme kaygısının altında bilgiye ve bilimlere bir temel sağlama arzusu yattığını göz önüne alırsak, psikoloji tam da Husserl'in amaçladığı şeyi gerçekleştirmeyi hedefleyen bir bilimdir. Bir diğer ifadeyle, fenomenoloji ve psikoloji yalnızca özne ve öznel olanın bilimi olma iddiaları ile değil, bilgi ve bilimlere temel olma savları bakımından da örtüşürler. "Özellikle, J.S. Mill ve Spencer tarafından savunulan, psikolojinin mantığın temelinde olduğu savı, Husserl'in psikolojiye gösterdiği tepkiyi anlamada önemlidir."[21] Bu, düşünülen genelin varlığını, düşünmenin olgusal bilinç akışına indirgemek, aslında nesnel olanın öznel alışkanlıklardan ve düzenliliklerden ibaret olduğunu söylemektir. İşte natüralist doğal bilimin esas ironisi buradadır: Nesnelliği tekeline almaya çalışan yaklaşımın söz konusu meselelerle ilgili bilgi üreten dalı, "nesnesini o denli hazır bulur ki, bu nesnenin gerisinde bir takım işlemlerin yatabileceğini düşünemez" [22] ve tam da bu nedenle bilgisini ürettiğini iddia ettiği nesneye ilişkin bir çok noktayı karanlıkta bırakır.

Husserl'e göre mantık ve felsefenin yerine psikolojinin geçirilmek istenmesi, yeni çağın doğalcılıkla iç içe geçmiş aklının yayılmacılığının bir uzantısıdır. "Yeni çağ yaşamında", der Husserl, "belki de biliminkinden daha güçlü, daha karşı konulmaz bir şekilde yayılan bir ide yoktur. Gerçekte o, meşru amacı bakımından her şeyi kapsar. O ideal yetkinliğinde düşünülürse, kendi düzeyinde ya da üstünde artık hiçbir yetkeyi kabul etmeyen aklın kendisidir. Böylece "doğalcılığın deneysel bir biçimde yorumlayarak tahrif ettiği tüm teorik, değersel, pratik idealler de elbetteki kesin bilim alanına aittirler."[23]

Bu noktada şiddetle vurgulanması gereken, bu çok önemli pasajda Husserl'in yalnızca belirli sınırlar içerisinde kalan bir bilim etkinliğini eleştirmediğidir. Zaten söz konusu modern bilim olduğunda belirli sınırlar içerisinde kalan bir bilimden söz etmek pek mümkün değildir. Bilimsel akıl, yaşamın tüm alanlarını düzenlemeye girişir ve Husserl'in eleştirisi de bu her yere yayılan ve yayıldığı *her yere kendine özgü akılsallık biçimini* taşıyan aklın kendisinedir. Bununla birlikte, Husserl'in bizzat aklın kendisine ve teorik, değersel, pratik alanların aklın öncülüğünde düzenlenmesine karşı olduğu da sanılmamalıdır; onun itirazı, yukarıda sözü edildiği üzere, aklın kendisinden ziyade aklın tarifine, aklın bilgisinin yanlış yorumunadır. Eleştirilerin önemli bir bölümü ise doğa bilimlerinin yöntemine ayrılmıştır; çünkü naturalist bilimleri hem skeptik saçmalılara götüren, hem de -sanki böyle bir saçmalığa sürüklenilmemiş gibi- ona ayrıcalıklı olduğu düşünülen bir konum atfeden, "onu kesin bilim seviyesine yükselten bu yöntemdir": O "yönteminden o kadar emindir ki, tüm öteki felsefe yapmaları küçümseyerek onlara yukarıdan bakar. Bu kesin bilimin karşısında felsefenin durumu, Galileo'nun genç ve güçlü sağın mekaniği karşısında Rönesansın bulanık doğa felsefesininki gibi veya Lavoisier'in sağın kimyası karşısında simyanın durumu gibidir."[24]

İşte bu her alana yayılan ve adeta bir kutsiyet atfedilen yöntemi sayesinde diğer tarzları küçümseyen natüralist bilim, felsefe konu ve yönelimleri bakımından fizik bilimlerden ayrıldığı için, felsefenin yerine "kesin bilim düzeyinde olduğunu hiç kimsenin yadsıyamayacağı psikofiziksel psikoloji"yi, özellikle *deneysel psikolojiyi* geçirmek ister. Bu noktada alaylı bir tonda konuşur Husserl: "Nicedir aranan, işte sonunda gerçekleşmiş olan sağın-bilimsel psikoloji oymuş. Mantık ve bilgi teorisi, estetik, etik ve pedagoji, onun aracılığıyla sonunda bilimsel temellerini kazanırlarmış... Ayrıca kesin psikoloji bütün tin bilimlerinin, hatta hatta metafiziğin de temeliymiş."[25]

Şu halde, Husserl'in eleştirilerinin spesifik olarak psikoljiye yönelmesi, bu bilime atfedilen, Husserl'e göre ancak felsefi bir yöntem olan fenomenolojinin doldurabileceği, bu konumdan ileri gelir. Ve psikolojinin bu konumu doldurmaya uygun olmamasının nedeni onu

19. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s.
20. Harun Tepe, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders; Giriş Yazısı, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s.XIII
21. Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 79.
22. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 5.
23. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 16.
24. A.g.e., s. 17.
25. A.g.e., s. 17.

biçimlendiren aklın, onun *mantığının* yanlış olmasıdır. Dolayısı ile Husserl'in psikoloji eleştirisinin kökenine inmek için onun Mantık'ını ve fenomenolojinin mantığını kavramak gerekir. Bu noktada baştan beri söylenenden farklı bir şey söylemiyoruz: Husserl'in itirazı çok radikaldir; o aklın ve bilginin yanlış tarifine şiddetle karşı çıkar; çünkü bu yalnızca teorik bir mesele değildir: Söz konusu düşünme biçimi "bir ölçüde Avrupa'nın hastalığından sorumludur."[26] Bu bakımdan aklın yeniden tarif edilmesi, *anlaşılması* gerekir. Mantık ise, "refleksif olarak kendi kendisiyle ilgili olduğu için, 'salt aklın' kendi kendini açıklamasıdır."[27]*

*

Artık Husserl'in mantık anlayışının geleneksel mantık anlayışıyla örtüşmediği aşikardır. O, mantığı, "naif bir tavırla kendilerine olgusal bir geçerlilik atfedilen matematiksel önermelerin giderek büyüyen sistemi olarak değil, önermelerin felsefi bakımdan açık olmasını sağlayacak, yani ifadelerinde ortaya çıkan bilme tarzlarının özünü görülmeye olanak verecek ve böyle önermelerin kullanılmalarının ideal olanağını serimleyen bir felsefi disiplin olarak ele alır."[28] Mantık araştırmaları "bilme ve düşünmenin saf fenomenolojisini ve nesnel bilgi teorisinin araştırılmasını" kapsar.[29] Bir diğer deyişle, mantık, nesnel geçerliliğin üzerinde inşa edileceği zeminin yanı sıra, yeni bir düşünme tarzının araştırılmasıdır. Bu mantığın en özgün veçhesi ise mantıktaki nesnel oluşumların, yani mantıksal kuralların ve işlemlerin gerisinde bir Ben'in yattığını gözardı etmemesidir. Bu özelliğinden dolayı, Husserl'in mantığı *Transandantal Mantık* adını alır. Transandantal Mantık, yani mantığın Ben'in etkinliği içinde ele alınması, "Kuramsal akıl"ın derininde yatan öznelliği vurgular.[30] Mantığın öznel yanının vurgulanması, araştırmayı ideallikleri yaratan, biçimlendiren bilinç edimlerine; yani saf Ben'e götürecektir. O halde mantık Saf Ben'in mantığıdır. Şu durumda gösterilmesi gereken Husserl'in bu Saf Ben'e nasıl ulaştığıdır.

Söylendiği üzere, fenomenoloji bir felsefi dizge değil, (tabir-i caizse, yolda oluşan) bir yöntemdir; bu yöntem de özü görüleme, özlüğe geri gitme, salt bilince indirgemedir (*reduktio). Reduktio* "ayraç içine almak"la, yani *epokhe* ile başarılır.[31] *Epokhe* ise, sözcük anlamıyla Eski Yunancada 'durmak', 'kendinde kalmak' demek olup, felsefede genellikle 'yargısız kalma' tutumunu ifade eder; Husserl'in fenomenolojisinde ise, o, belirtileceği gibi, hem özgül bir bağlamda anlam kazanır hem de 'bilgiden vazgeçme ilkesi' gibi marjinal bir anlamdan kesin çizgilerle ayırt edilir.[32] Husserl'de *epokhe*'nin kazanacağı esas anlam *aşkın olan her şeyin* geçerlilik savının askıya alınmasıdır.

Epokhe ile Hussserl, bilgiden vazgeçmek bir yana, görünün yeniden tarif edilmesi yoluyla, bilginin olanağını gösterir. Her şeyden önce "dünyanın varlık savını paranteze alma", yani yukarıda doğal naif tutum olarak adlandırılan dünyanın bizim dışımızda öylece olduğuna dair inancı askıya alma anlamına gelen *epokhe, aynı zamanda* görülenen dünyadan *mekan* kategorisinin çekilmesine işaret eder. Dünyadan mekan kategorisinin çekilmesi, dünyanın varlık savını paranteze almak ile aynı şey değil, bundan çok daha fazlasıdır. Bilindiği üzere Kant'tan beri mekan bilincin dışındaki kendinde şeylerin ortamı değil, bilince göründüğü şekliyle nesnelerin kendisi içerisinde ilişkilendiği bir aradalıkların ortamı[33] olarak tasarlanır. *Epokhe*'nin yalnız doğal varlık savını değil, mekan kategorisini de paranteze alması, bu işlemin, nesnelerin kendinde varolduğu iddiasını rafa kaldırmasının yanında, nesnelere olgusal bir konum atfeden bağıntıları (nedensel vs.) söktüğünü de ifade eder. Bu işlemden sonra, bilince göründüğü şekliyle dünya, olgular olarak değil, bağıntısız saf olaylar olarak görülenecektir. O halde *epokhe* ile dışarıda bırakılan içerik değil, tutum ve bağıntılardır. *Epokhe*'ye uğratılmadan önce bizim dışımızda öylece var olduğu düşünülen *doğal nesneler* şimdi tüm mekansal bağıntıları sökülmüş saf bilinç içeriklerine *indirgenmiştir*. Bir başka deyişle, "*reduktio*(indirgeme) ile, maddesellik ve doğallığı [ve olgusallığı] ayraca alınan varlıklar özler olarak, bilinç içeriği olarak yeniden bulgulanır."[34] Şu durumda *epokhe*'yi, "şeylerin kendilerine geri dönme", şeyleri sahiden olduğu şeyler –yani bilinç içerikleri ya da fenomenler– olarak bulgulama işlemi demek olan *reduktio*'nun bir basamağı olarak görmek doğru olmaz. *Epokhe* ve *reduktio,* biri bitip diğeri başlayan evreler değildir; bu ikisini bir birinin korelatı olarak görmek dahi aralarındaki çok özel ilişkiyi açıklığa kavuşturmaya yetmez. *Reduktio* her türlü aşkınlığa *epokhe* uygulanması demek olduğuna göre, *Epokhe* ve *reduktio* bir ve aynı eylemin iki veçhesi, bir yönelim bütünlüğü olarak aydınlıkta görmek isteyen birinin, ışıkları açması (*epokhe)* ve aynı anda aydınlıkta gör-

26. Edmun Husserl, Bunalım, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 16.
27. Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 40.
* Bu noktada "açıklama" kelimesinden ziyade "anlama" kelimesinin daha uygun düşmesi muhtemeldir; fakat alıntının orjinalinde "açıklama" kelimesi kullanıldığından kelimeyi değiştirmeden bıraktım.
28. Edmund Husserl, Logical Investigations, Volume II, Part I of the German Editions, Routledge, New York, 2001, s. 165.
29. A.g.e., s. 166.
30. bkz. Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 74.
31. Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 79.
32. Hakkı Hünler, Edebiyat Eleştirisinde Fenomenolojik Yaklaşım ve Bazı Eleştirel Notlar, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993, s. 56.
33. Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 62.
34. Nejat Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 67.

mesidir (*reduktio*).

Husserl'in bu yöntemle hedeflediği kesin bilgiye, bilginin mutlak doğruluğuna ulaşmaktır. Bu bakımdan onun *epokhe*'si sahiden de kartezyen kuşkuyu andırır niteliktedir. Nitekim Husserl de Descartes'a özel bir önem atfeder. İlginçtir ki, Husserl'in Descartes'a atfettiği önemin mahiyetini kavramak ve bunun yanısıra onu hangi noktada yanlış yola girmekle suçladığını görmek, modernliğin nasıl bir dönemeçten sapıp Avrupa'daki insanlık krizine yol açtığını görmeye olanak verir. Husserl için söz konusu kriz "dünyayı teknik ve matematiksel açıdan araştırılacak basit bir nesne durumuna indirgemenin" krizidir[35]. Galilei, Bacon ve Descartes'ta en berrak ifadesini bulan bu modern anlayış, dünyaya karşı takınılan *hayret* tutumundan -ilk defa Yunanlılarda ortaya çıkan, merakın özel, her türlü pratik ve faydacı ilgiden azade bir biçimi olan bu tutumdan[36]- sapmış ve dünyayı "insanı bilme tutkusu sardığı" için değil, doğanın efendisi ve sahibi olmak adına bilmeye çabalamıştır. Bunun trajik sonucu ise önce bilimin ve bilmenin, daha sonra gitgide insanın tek yanlı bir karektere bürünmesi; insanın egemen olmak için basitleştirdiği dünya içerisinde egemen olunacak basit bir şey haline tedrici olarak gelmesidir. Bilginin ve bilincin krizi yaşamın krizini haber verir. Elbette Descartes'ı tüm bu sürecin müsebbibi olmak görmek safdillik olur; gelgelelim onun epistemolojik dehasının, içerisinde bulunduğu modern *ethos*'ta adeta "ahırdaki bir saman çöpü gibi parladığını", fakat bu umudun, nesneleştirme eğilimi tarafından anında dizginlenip söndürülmesini, Husserl'in rehberliğinde, izlemek ilginç ve dikkate değerdir.

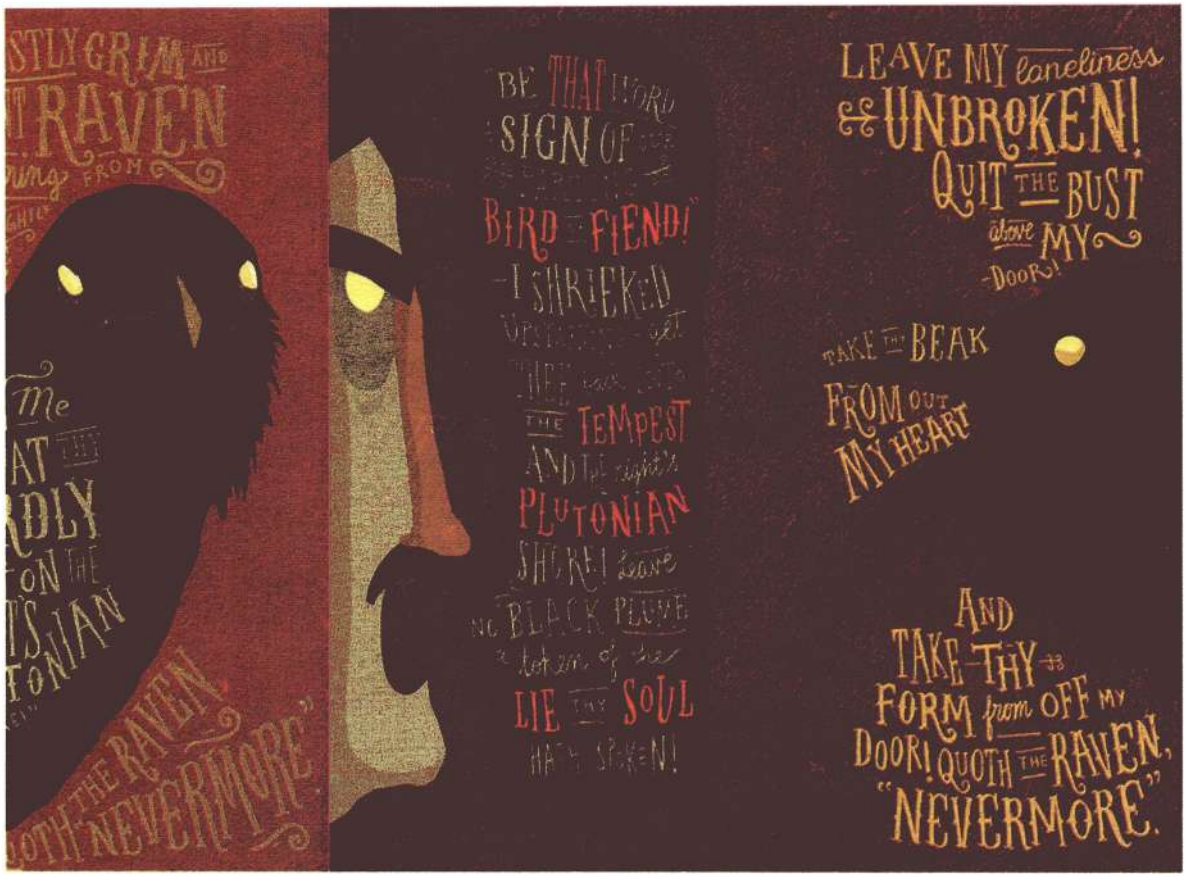
Husserl, Descarts'ın bilgiye ilişkin araştırmasına doğru yerden başladığını düşünür ve onun şüphe yöntemini benimser: *Cogitatio*'nun[düşünme, düşünce] varlığından, zihinsel yaşantı sırasındaki ve yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından şüphe edilemez. "*Cogitationes*[düşnümeler, düşünceler] ilk mutlak verilmişliklerdir."[37] Bu ilk mutlak verilmişlik, Descartes'ın Husserl'e temin ettiği en önemli şeydir: *Descartes'ta Husserl'i cezbeden "Düşünüyorum öyleyse varım"ın değil,* düşüncenin *düşünce olarak kesinliğidir.* Bu kesinlik, Husserl'in ölçütünü "apaçıklık" olarak belirlediği kesin ve doğru bilginin olanağını kurar: "Duyduğum ve imgesini oluşturduğum şeyler benim dışımda ve kendi başlarına belki de hiç var olmasalar bile, duygu ve imgelem adını verdiğim düşünme biçimlerinin, *birer düşünce biçimi olmak dolayısıyla,* bende mevcut olduklarından kesinlikle eminim" der Descartes.[38] Ve bu, Husserl'in ulaşmak istediğini söylediği[39] apaçıklığın adeta arketipidir: Başlangıç ancak *cogitationes*'in apaçıklığı olabilir.

Husserl'in benimsediği "apaçıklık" (*Evidenz*) görüşü, bir yargının doğruluğunun onun yaşantısında olduğunu ileri sürmekle, *bilginin doğruluğunu nesnesine uygunlukta bulan tekabüliyet kuramından ayrılmaya* işaret eder. Husserl'in söylediği üzere, apaçıklığa sahip olduğumuz zaman aşkınlık bilmecesi de kalmaz, apaçıklık artık bizim sorgusuz sualsiz sahip olabileceğimiz bir şey olarak geçerlidir.[40] Apaçıklığın bir yaşantı olduğunu söylemek ise onun ispatlanabilir olmadığı anlamına gelir; apaçıklık ispatlanabilecek hatta açıklanabilecek bir şey değildir. Husserl, "Bir görme tanıtlanamaz"[41], derken tam da bu minvalde bir şey söyler. Burada söz konusu olan ne mistik bir sezgi, ne de psikolojinin bu yaşantıyı açıklamak için başvuracağı "apaçıklık duygusudur." Husserl'in örneğine sadık kalarak söylenirse, 2x2=4 yargısı bana bir kez apaçık gelebilir, başka bir zamansa gelmeyebilir; aynı 4 kavramı bir keresinde bana sezgisel apaçıklıkla verilmiş olabilir, başka bir keresinde ise -önerme kavranmaksızın- yalnızca sembolik bir tasarım olarak verilmiş olabilir. Bu durumda ben, biri apaçık duygusuyla birlikte, diğeri o olmaksızın verilmiş iki aynı fenomene, bilinç içeriğine sahip değilim. Söz konusu olan ortak bir sembolik gösterime sahip iki farklı fenomendir: Birinde eşitliği apaçık olarak kavrıyorum, diğerinde ise yalnızca sembolik gösterime sahibim.[42] Bu da demektir ki, farklılığı yaratan bizzat fenomenal içeriklerin kendisidir. Bu, Husserl'in *a priori*'yi öznenin değil, öznenin yöneldiği içkin nesnenin mantıksal yapısında bulmasını ve onu Kant gibi doğrudan değil ancak bu dolayımla özneye atfetmesini anlamanın da anahtarıdır.[43]

Şimdi, bilginin tarifini tekabüliyetten ziyade "apaçıklık" uyarınca yapmaya olanak veren bu görüş Husserl'in hocası Brentano'ya geri götürülebilir[44] ve Husserl'in bu hususta görüşünü şekillendirenin o olduğu düşünülebilir. Fakat buna gerek var mı? Daha Descartes metot üzerine konuşurken amacının "sırf şüphe etmek için şüphe eden" şüphecileri taklit etmek olmadığını[45], açık ve seçik olarak, apaçıklıkla kavradı-

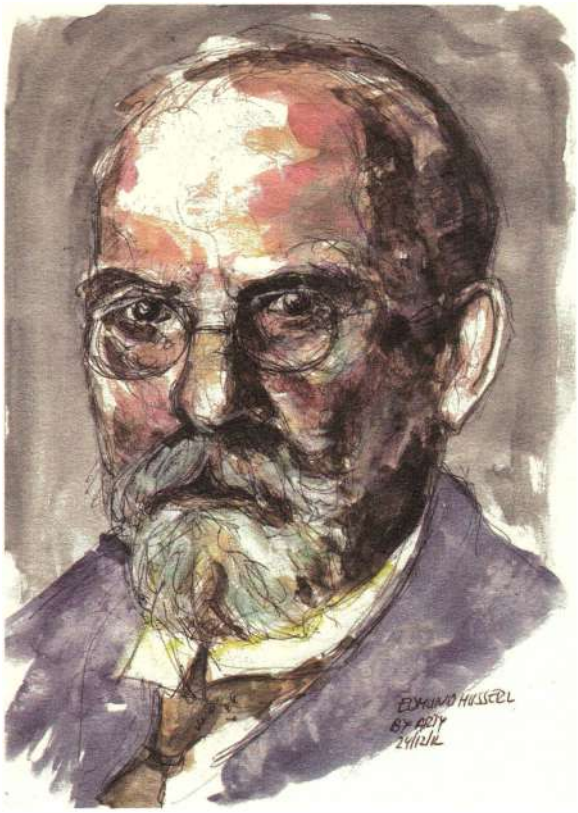
35. Milan Kundera, Roman Sanatı, Can Yayınları, İstanbul, 2014, s. 15.
36. Edmun Husserl, Bunalım, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 38.
37. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 2,
38. René Descartes, İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 35 (Alıntıdaki vurgu orjinalinde yok)
39. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 5.
40. A.g.e., s. 50.
41. A.g.e., s. 3.
42. A.g.e., s. 49-50.
43. bkz. Önay Sözer, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe; Giriş Yazısı, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 15.
44. Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 73.
45. René Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 30.

İLLÜSTRASYON: CHAAYA PRABHAT



ğı şeyleri doğru olarak kabul edeceğini[46] söylemiyor mu? Bu ise bilginin kendisine aşkın her türlü ölçütün yadsınması, kesinlik ve nesnelliğin tüm bağıntılarının bilincin içerisinde kurulması demek değil midir? Husserl bunun böyle olduğunu düşünür: "Düşüncenin düşünce olarak temel verilmişliğinde", bu da demektir ki şüphe ettiği an şüphe ettiğinden şüphe edememe hususunda, "Descartes'ı emin kılan şey *clara et distincta perceptio*dur [açık ve seçik algıdır] ve bu noktadan çıkarak yola devam edilebilir."[47] Demek ki Descartes bir momentte, yolculuğunun başlangıcında, muhtemelen buna hiç niyeti olmadığı halde, dünyayı matematiksel bir bilgi konusu olarak nesneleştirecek ve akabinde, tinsel olan her şeyi doğa bilimsel düşüncenin konusu yapmak suretiyle, belirtildiği şekliyle krize neden olacak anlayıştan çıkış yoluna işaret etmiştir. Fakat bu yönelim anlıktır. O bilince tümüyle içkin bir bilginin imkanını tesis ettikten, *kendi kendini kavrayan apaçıklığı* keşfettikten hemen sonra, söz konusu kendine yeter bilgiyi dış dünyaya denk düşürmeye çalışmış ve bunun için aslında hiç de *apaçıklıkla kavranmayan, zayıf ve kademeli bir akıl yürütmeyle tanıtlanan*[48] Tanrının dolayımına başvurmuştur. O halde sahiden de, Descartes için keşfetmek ve vazgeçmek aynıdır.[49] "Descartes'ın 3.ve 4. Meditasyonlar'ını, tanrı ispatlarını, *veracitas dei*ye[Tanrının hakikatine] geri gidişlerini anımsarsak" der Husserl, bizi kötü şeyler beklemektedir."[50] O, önce bilgiyi içkin bir şekilde tarif etmiş sonra bu bilgiyi aşkın olduğu düşünülene uygunlukla sınamaya çalışmıştır. Bir diğer ifadeyle, Descartes başlangıçtaki bilgi kavrayışında, bilgiyi dışarıdan zorlayan bir nesnellik unsuruna gereksinmeden tesis etmişken soruşturmasının ilerleyen kısımlarında kendi keşfini yok saymış ve bilgiyi nesne ile ilişkisinde değerlendiren geleneksel tekabüliyet kuramına geri dönmüştür. Bu da Descartes'ın, yalnızca bir anlığına da olsa, fizikalizm, objektivizm, natüralizm ve pozitivizm gibi anlayışların tümünü besleyen ortak kaynak olan nesneleştiren tavrın ötesine geçtiğini ve öznenin bakışının ürünlerini doğanın kendisinde varmış gibi görmektense şeylerin asıl kaynağına dönmenin imkanını elde ettiğini düşündürür niteliktedir. Descartes'ın ıskaladığı bu keşif Husserl için çok önemlidir: Aslı tinsel olan bilimsel bakış açısının ürünlerini doğanın kendisinde varmış gibi düşünmek bilimlerin krizine yol açmıştır. Bilimlerin krizi ise, daha önce vurgulandığı üzere, bütün insanlığın krizi demektir ve "buraya Birinci Dünya Savaşının bunalımları da girer: topyekün savaş ideolojisi, dünyanın ve insanların toptan fi-

46. A.g.e., s. 21.
47. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 41.
48. bkz. René Descartes, İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014, s 45. Ayrıca bkz. René Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 34-35.
49. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 7.
50. A.g.e., s. 41.



zik varlığa indirgenmesi ve indirgendiği ölçüde de yok edilmeye çalışılmasından başka bir şey değildir."[51]

Descartes'ta bir an için parladığı ileri sürülen bu umudu, onun bilinçli bir eyleminden ziyade, dehasının istemsiz bir kasılması olarak görmek daha makuldur: O "doğanın matematik bilgisi ile genelde dünyayı" -kapsamına insanın ereklerinin, özgünlüğünün ve öznelliğinin formüllere indirgenemeyecek sırlarının da girdiği dünyayı- "bilmenin sonsuz ödeviyle" coşanlardandır. Husserl'in kendisinden aktardığı, "Her şeyi aydınlatan ve ısıtan tek bir güneş olduğu gibi, bir tek akıl var" sözü, tinsel insanın, diğer her şey gibi, nesnelleştirilmesinin ve doğa biliminin yönteminin bu gizleri de çözmesinin gerekliliğini vurgular.[52] Nitekim Descartes'tan yaklaşık iki yüzyıl sonra ortaya çıkacak natüralist psikolojinin esas gailesi tam da bu olacaktır.

*

Aşkın olan hiçbir şeye referansla kurulması gerekmeyen bilgiyi, dışarıda oldukları Tanrının teminatı ile tanıtlanan nesnelere uydurma denemesi Descartes'taki bir eksikliğe işaret eder. Onda eksik olan özniteliği yönelimsellik olan Saf Ben'dir. Husserl'e göre, her şeyi kapladığı sanılan evrensel parantez-içine-almanın dokunamadığı yepyeni bir "varlık alanı" geriye kalmaktadır: Bu da, "*absolut ben*"dir, "*salt ben*"-dir.[53] Demek ki, sağlam bir orijin bulma adına aşkın olan her şeyi dışarıda bırakmak suretiyle gerçekleştirilen *epokhe* bizi hiçliğe değil mutlağa götürür: *Mutlak Ben*. Mutlak ben, *ister reel isterse psişik olarak aşkın* görünen her şeye anlamını veren, bütün varlıkları inşa eden bir kaynaktır. Burada önemli olan, bu saf Ben'i -Kant'ın tutumunu andırır bir biçimde- içeriksiz bir inşa edici güç olarak görme yanılgısına düşmemektir. Husserl *cogito*[düşünen ben] ile *cogitatio*[düşünme, düşünce] sözleri arasında bir ayrılık gözetmemektedir.[54] *Cogito cogitatio*dur; Saf Ben tüm *epokhe* sonucunda salt verilmişlik olarak bulgulanan tüm düşünce içeriğiyle birlikte kendisidir. Dünyayı inşa eden, dünyanın tüm çeşitliğini içinde taşımakta olan ve içerikçe dünya bütünü kadar zengin olan saf Ben, inşa ettiği dünyanın içinde bulunmaktadır. Bunu belki de üç moment olarak ifade etmek yerinde olabilir: İnşa eden, inşa edilen ve inşa ettiğinin içinden yeni inşalara yönelen Ben; yani Ben'in üç tarzı.

Husserl'in Saf Ben'ini hem natüralist psikolojinin konusu olan özneden ayıran hem de Descartes'ın *cogito*su ile farkını tesis eden Husserl'in radikal içkinlik anlayışıdır. O, tüm doğa biliminin, bu durumda natüralist psikolojinin, hareket noktaları bakımından naif olduğunu[55] ve Descartesçı *cogitatio*'nun da [ve elbette *cogito*'nun] fenomenolojik indirgemeye gereksinimi olduğunu söyler.[56] Husserl'in bu iki uyarısı aslında aynı noktaya işaret eder: Hem Descartes hem de natüralist psikoloji saf fenomeni psikolojik fenomen ile karıştırır. Husserl içkinlikten yalnızca "*salt içkin* bir *verilmişlikler*" alanını anlar.[57] Bu ise yalnızca dış algının tersi iç algının konusu olmak bakımından içkin olduğu söylenebilecek reel içkinlikten farklı bir şeydir. Descartes ve natüralist psikoloji için Ben'in ve onun yaşantılarının içkinliği ancak bu anlamda içkindir: "Kişi olarak, dünyadaki şey olarak Ben ve bu Ben'in yaşantısı olarak yaşantı *psikolojik bir olgudur*; bunların hepsi aşkındır, bilgikuramsal açıdan sıfırdır."[58] Peki neden? Burada söz konusu olan nesneler ne naif bir tutumla bilincin dışında var olduğu söylenen nesnelerdir ne de, Kantçı anlamda, bilinçteki bir mekana yerleştirilebilir şeylerdir. Kartezyen *cogito*yu ya da psikolojik Ben'i ve bu Ben'in gözlemlenebilir yaşantılarını Husserl'in nazarında aşkın kılan nedir o halde? Elbette zamandır: Bu Ben tümüyle nesnel, "deneysel kronometrik araçlarla ölçülebilen" bir dünya zamanı içine yerleştirilmiştir. "Nasıl ki gerçek Şey, gerçek

51. Önay Sözer, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe; Giriş Yazısı, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 21.
52. Edmun Husserl, Bunalım, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 51.
53. Nermi Uygur, Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, Yap Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 42.
54. A.g.e., s. 53.
55. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 18.
56. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 5.
57. A.g.e., s. 35.
58. A.g.e., s. 36.

Dünya fenomenolojik bir verilmişlik değildir, Dünya zamanı, gerçek zaman, doğa bilimi ve ruhun doğa bilimi olarak psikoloji anlamında, Doğanın zamanı da fenomenolojik bir verilmişlik değildir."[59] Dünya zamanı, bilinç akışının saf içkin zamanından, bilincin inşası olmak bakımından ayrılır ve tam da bu nedenle aşkındır. Bu da demektir ki artık iç ile dış arasındaki sınır zamansal olanı mekansal olandan ayıran sınır değildir; zamanda olan her şey, tıpkı mekanda olan şeyler gibi, bağıntılanmıştır ve aşkındır; Deleuze'ün işaret ettiği üzere[60] (içkin) düşünce, düşmanını –Kant'tan beri- kendi içinde taşımaktadır. "Acemi birisi ise içkin olan benim içimde, aşkın olan dışımda diyecektir."[61]

Şu durumda doğal dünyanın varlığına dair bir naif bakış olduğu gibi, bu naif bakışın askıya alınma işlemi olan *epokhe*nin de naif, eleştirel olmayan bir tarzı söz konusudur. Descartes'ın *epokhe*si naiftir: Düşüncenin apaçıklığını, Ben'in düşünen şey olduğunun apaçıklığı ile karıştırmıştır. Oysa daha Husserl'den önce Kant'ın işaret ettiği üzere, '*Düşünüyorum*' yalnızca varoluşumu belirleme edimini anlatır, onu belirlemem gereken yolu değil.[62] Saf edim olarak düşüncenin var olması bunun düşünen bir şey olduğunu söylemeye olanak vermez. Bu noktada sıçrama yapmamak, apaçık olanın ne olduğu konusunda fazla cömert davranmamak, emprik ya da psişik Ben ile Transandantal Ben'i karıştırmamak gerekir. Kant'ın yaptığı bu Ben'ler ayrımına koşut olarak Husserl, fenomenolojik ve yeterince radikal olmayan psikolojik *epokhe*yi birbirinden ayırır.

"Beni sonunda, psişik ben'ime vardıran *epokhe*, *psikolojik epokhe*dir. Psikolojik *epokhe*, psikoloji bilimince kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemin amacı, psişik bilincin tektek verilerini katkısız olarak elle alıp incelemek üzere, psişik olayları daha keskin olarak meydana çıkarmak için bu bilincin çevresine girmeyen her şeyi: dıştaki doğa ve kültür dünyasını, hem kendi bedenimi hem başkasının bedenini soyutlamayla işin içine karıştırmamaktır. Psikolojik *epokhe* gerçekleştirildikten sonra da, doğal davranışın genel savında, nesnel dünyanın varlığına olan sarsılmaz inanç, her zamanki gücüyle ortadadır."[63] *Psikolojik epokhe* ile Ben'i ve psişik olayları incelemek adına nesnel olan her şeyi dışarıda bıraktığını ileri süren psikoloji nesnel olana ilişkin en özsel şeyi, nesneleştirici tutumun kendisini muhafaza eder: Doğal düşünmenin bir uzantısı olan psikoloji "doğası gereği *nesnenin bilgisi*dir".[64] Bu ise psikolojinin her şeyin temeli olarak saptadığı Ben'e bir nesneymiş gibi muamele etmesi, onu tıpkı doğal bir "şey"miş gibi ele alması demektir. Oysa Husserl için her şeyin kendisinden çıktığı kaynak olan *Saf Ben bir şey değil, eylemdir.*

Öyleyse çok yakın bir ilişki içerisinde duran psikoloji ile fenomenolojinin bir ve aynı *nesne*yi farklı tarzlarda ele aldığını söylemek çok yerinde bir söylem değildir. Husserl bu iki disiplinin de farklı bir tavırla bilinçle ilgilendiğini söyler: "Psikoloji emprik bilinçle, doğa bütünlüğü içinde varolan bir şey olarak ilgilenir."[65] Bu bakımdan o, "dünyaya yapışık bir bilimdir; *dünyadaki varlık-biçimi olarak psişik ego*yu, insan ruhunu konu diye almaktadır."[66] Oysa, "transandantal fenomenolojinin en son amacı: dünyanın kökünü, kaynağını bulup ortaya çıkarmak; sonra da bütün dünyanın bu kaynaktan nasıl adım adım inşa edildiğini açığa koymaktır."[67] Bu kaynak ise dünyaya yapışık psikolojik Ben değil, hem psikolojik Ben'i hem de dünyayı kuran Saf Ben olduğundan, fenomenoloji "saf" bilinçle, "fenomenolojik tavrın bilinci"yle ilgilidir. Husserl, bilincin iki farklı tavırda ele alınması sonucunda, biri emprik diğeri saf olmak üzere iki bilinçle ilgilenildiğini söylemekle, aslolanın tavır olduğunu vurgular. Ne iki farklı nesne, ne de bir nesnenin iki şekilde ele alınışı söz konusudur: Fenomenolojik tavrın ilgilendiği bilincin saf bilinç olması demek, bilincin asli ediminin tavır alma, yani bir tarzda *yönelme* olduğuna işaret eder. Bu da demektir ki, nesneletirilmiş bilinç çeşitli tavırlardan yalnızca biri olan doğalcı tavrın yöneliminin bir uzantısıdır; fenomenolojik tavrın ilgisi ise bu tavrın derininde yatan *eyleme* yönelir. Bilincin çok daha temel bir kavranışıdır bu.

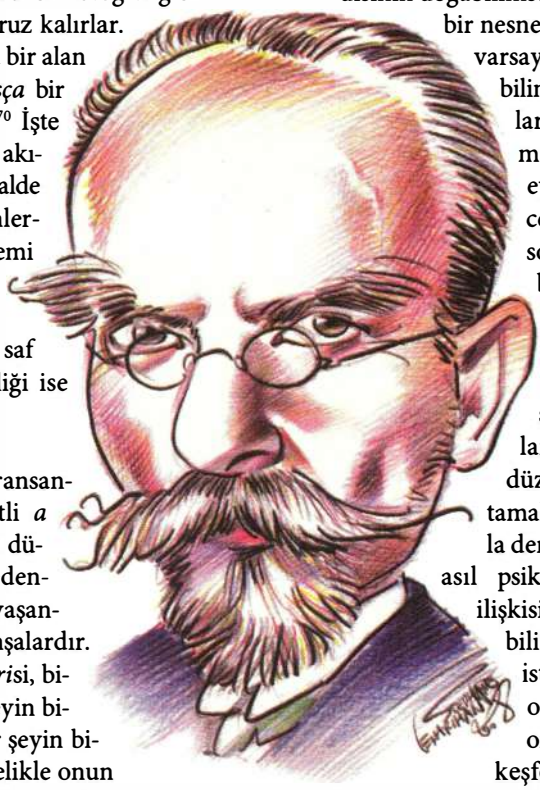
*

İndirgeme(*Reduktio*) faaliyetinin ortaya koyduğu şey Saf Ben'i açığa çıkartmaktır. Saf Ben ise ne Descartes'ın *cogito*suna ne de Kant'ın kendisine ait olmayan içeriklerin transandantal sentezini gerçekleştiren Transandantal Ben'ine özdeştir. Saf Ben, aşkın olan her şey indirgendikten sonra kalan saf faaliyet, saf eylemdir. Bu saf faaliyetin aynı zamanda tüm içerik olarak bulgulanması ancak *ego-cogito-cogitatum* bütünlüğünü ile mümkündür: her *cogito*, *ego*nun *cogito*sudur; her *cogitatum* (düşünülen şey, düşüncenin

59. Edmund Husserl, İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2011, s. 14.
60. Gilles Deleuze, Kant Üzerine Dört Ders, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 67.
61. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 3,
62. Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 132.
63. Edmun Husserl, Bunalım, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 51. Nermi Uygur, Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, Yap Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 42-43.
64. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 15.
65. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 23.
66. Nermi Uygur, Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, Yap Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 81. (Alıntıdaki vurgu orjinalinde yok)
67. A.g.e., s. 114,

nesnesi), *cogito*nun *cogitatum*udur.[68] Şimdi, bu ne anlama gelir?

Husserl, *epokhe-reduktio*dan sonra dünyanın varlığının yürürlükten kalktığını, dünyanın bir fenomene indirgendiğini söyler. O halde *epokhe*den geriye kalan Saf Ben veya Bilinç değil salt bir dünya fenomenidir. Böyle bir itiraza karşı Husserl ilk olarak, özü bakımından bilincin dışında olan dünyanın, yine özü bakımından bilince bağlı olduğunu söyleyecektir.[69] Üstelik söz konusu dünya fenomeninin ana kategorisi mekan değildir: Bu fenomenler bir fotoğraf gibi sabit kalmayıp bir akışa maruz kalırlar. Saf fenomenler alanı aslında bir alan değil, daha çok "*Herakleitosça* bir ebedi fenomenler *akış*ıdır."[70] İşte bu akış Saf Benin bilincinin akışıdır ve bu bir eylemdir. O halde indirgeme faaliyeti fenomenlerden ayrılamayacak olan eylemi açığa çıkarmaktadır ki bu da *intentionalite*nin, yönelimin kendisidir. Eylem saf yönelimdir. Bilincin özniteliği ise *yönelimsellik*tir.



Husserl, Kant'ın aksine, transandantal Ben bilincinin çeşitli *a priori* kategorileri olduğunu düşünmez. Nicelik, nitelik, nedensellik gibi bağıntılar bilinç yaşantıları içerisinde kurulan inşalardır. Ona göre bilincin tek *a priori*si, bilincin zorunlu olarak "bir şeyin bilinci" olmasıdır. Bilincin bir şeyin bilinci olabilmesi için ise öncelikle onun söz konusu "şeyi" görüsel olarak görünebilir hale getirebilme gücü"nün olması gerekir.[71] İşte bu güç, eylemin bizzat kendisi olan aktüel güç, yönelimselliktir. Yönelimsellik, bilincin eyleminin, bilinçte aşkın rolünü oynayan bir nesneye yönelmesidir. *Ego-cogito-cogitatium* bütünlüğü de bu eksende anlaşılmalıdır: *Cogitatio* ile özdeş olan *cogito*, bilinci olduğu şeyi, bir *cogitatum* olarak içinde taşır ve çeşitli *cogito*lar-*cogitationes epokhe*'nin dokunamadığı salt *ego*dadır.[72]

Bilincin yönelimsel niteliğinin keşfedilmesi Husserl'in araştırmaları bakımından fevakalede önemlidir. Psikolojinin yöntemi gereği dokunması imkansız olan en önemli epsitemolojik sorunları ele alma yolu bilincin bu özelliğin keşfi ile fenomenoloji için erişilebilir hale gelir. Husserl, doğal bakış için, bilginin de, dünyadaki her şey gibi *belirli bir biçimde* sorun olduğunu fakat natüralist bilimin bilgiye, yine tıpkı diğer her şey gibi, bir doğa olgusu; psikolojik bir olgu olarak yaklaştığını söyler.[73] Bilginin sanki bir doğal nesne ya da bir olguymuş gibi açıklanmaya çalışılması, öncelikle bilginin nesnesinin doğal olarak dışarıda olduğu varsayımına; daha sonra ise söz konusu bilginin kendisinin doğabilimsel yöntemin konusu edilebilecek bir nesne olduğu varsayımına tabidir. Bu varsayımların her biri bir faaliyete, bir bilinç eylemine işaret eder ki bunlar tam da epistemolojik araştırmanın odağında olması gereken eylemlerdir. Oysa psiklojik inceleme ancak bu ön-kabullerden sonra başlayabildiği için, temel bilim olma iddiasındaki psikoloji, epistemolojiye dair "en derin ve en güç sorunlarla", örneğin " anlam ve nesne arasındaki korelasyon" gibi sorunlarla ilgilenmek yerine psikofizik düzenlilikleri deneysel olarak saptamakla yetinir. Bu açıdan, "rahatlıkla denilebilir ki deneysel psikolojinin asıl psikolojiyle[yani fenomenolojiyle] ilişkisi, sosyal istatistiğin asıl sosyabilimle ilişkisi gibidir." Böyle bir istatistik, çok dolaylı türden de olsa, değerli olgular toplayıp onlarda değerli düzenlilikler keşfedilebilir.[74] Fakat modern sağın psikoloji, "kendini metot bakımından artık mükemmel ve kesin bilim saymakla, psikofizik düzenlilikler gösteren psişik olanın anlamını araştırmak, yani gerçekten psikolojik olan anlayışa nüfuz etmek istediğinde" fiilen kendi bilim anlayışına aykırı olur.[75] Bu nedenle de bu tarz asli sorunları bilimsel olmadığı ya da metafizik olduğu gerekçesiyle küçümser. Bu da psikolojinin çok önemli bir başka çelişkisidir: "Anlamsız bir takım duyusal verilerden anlamlı bir dünya türetmeyi isteyen psikoloji"[76] her türlü anlam araştırmasını bilimsel yöntemine uygun olmadığı gerekçesiyle dışlamaktadır. Bu nedenle, "anlam psikolojinin ya da bir başka doğa biliminin konusu değildir."[77]

68. A.g.e., s. 54.
69. Nejat Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 61.
70. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 39.
71. Harun Tepe, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders; Giriş Yazısı, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. XV.
72. Nermi Uygur, Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, Yap Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 54.
73. Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 15.
74. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 24.
75. A.g.e., s. 25.
76.bkz. Nermi Uygur, Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, Yap Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 93.
77. Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi

Ancak fenomenoloji anlamı konu edinebilir.

Psikoloji psişik temellere gitmekle asıl anlamı kavradığını sanır. Oysa anlamın asıl kaynağı, özü yönelimsellik olan Saf Ben'dir. Her şeyin temelindeki bu sarsılmaz, vazgeçilmez Ben ifadelerle, önermelerle dünyayı inşa eder. Fakat dünya salt önermelerden ibaret değildir. Bir de önermelere indirgenemeyecek bir anlam boyutu vardır ki bu anlam ifadeyi canlandıran, yönelimi boşluk olan sembolik bir ifadeyi apaçık bir verilmişlik haline getiren şeydir.[78] O halde Saf Ben'in, nesnesine yönelmesi ona bir anlam atfetmesi demektir. Her bilinç ediminde nesneye belli bir tarzda yönelen Ben, yöneliminin odağına bir anlam atfeder ve onu bir biçimde nesne haline getirir. Eğer yönelim tarzı imgeleyici ise bu bir imgelem nesnesi, yani hayal ürünü olarak anlamlandırılacaktır. Yok eğer bilinç algılayıcı bir yönelme içerisindeyse edimin sonunda kurulacak olan nesne bir algı nesnesi, doğal tutumun kendinde var olarak kabul ettiği kendinde nesne olarak anlamlandırılacaktır. Söz konusu yönelmeyi "yönelmemden önce nesne varmış da, ben onu sonradan yorumluyormuşum"[79] gibi düşünmek, fenomenolojik tavrın alanından çıkıp bilincin bilimini doğalcı psikolojik bir tavırla yapıldığını imler. "İlk kez bu anlam-vermeyle nesne benim için varolmakta, ilkin böylece kendisi olmakta, kendi varoluşunun anlamı ile ortaya çıkmakta, *görünmek*'tedir."[80]

Şu halde fenomenoloji gerçek varlıkları «anlamlar" olarak ele alır. «Bütün gerçeklikler, anlam vermeyle varlıktır» Bilincin temel özelliği «anlama sahip olmak», (bir şeye) «anlamda sahip olmaktır.»[81] Belki de fenomenolojinin en kilit kavramı olan yönelimsellik, düşünme edimi ile düşünülen şey arasındaki bağlantının koparılamayacağını, özneden bağımsız bir nesne olamayacağını, kendinde nesnenin nesnellik iddiasının gerisinde dahi öznenin olduğuna işaret eder. Saf Ben'in anlam vermesi olmadan, *ego-cogito-cogitatum* bütünlüğü hatırlandığı takdirde söylenebileceği üzere, özne kendini nesneleştirmeden kendinde nesneden söz etmenin imkanı yoktur.

*

Her şeye anlam atfeden kurucu bilinç bunu bir mantık uyarınca yapar. Yani bilincin bir mantığı, işleyiş biçimi vardır. Tam da bu nedenle, fenomenolojide "Ben", çekirdek bir kavram olarak, mantığa da karışmıştır. 'Transzendental Mantık', "Benin anlam verici özelliğini anlamada önemli görevler yüklenmektedir."[82] Kurucu Ben, Spinoza'nın tözünü andırır şekilde, kendini anlatılarda ifade eden saf anlam değildir: Eğer Spinoza ile kurulan analojiyi sürdürmekte diretirsek, tezahürlerin gerisinde bir töz, anlatı olmayan bir saf anlam yoktur. Anlatı anlamın kendisidir ve kurucu Ben, tüm içerik zenginliğiyle birlikte kurduğu dünya ile özdeştir. Tam da bu nedenle Saf Ben'in mantığı dünyanın kurulumun mantığıdır. Bir başka deyişle, mantık Mutlak Ben'in kendisini dünyada açımlama tarzının rasyonalitesini, akılsallığın bizzat kendisinin içerikli analizini gerçekleştirir. Fenomenolojik mantık, hatalı olarak psikolojiye atfedilen temel bilim olma ayrıcalığına bu şekilde erişir.

"Psikolojinin olgusal bir bilim oluşu, doğal olana önem verişi, doğal olanının temelinde yatan öğeleri, "apriori" özellikleri görmesini engeller."[83] Bir çok noktada değinildiği üzere, tüm bilimlerin bilimi, temel bilim olma iddiasıyla meydana çıkan psikoloji yeterince eleştirel değildir. Aslında Husserl'in de hakkını teslim ettiği gibi, "doğal biliş kendi tarzında süphesiz çok eleştireldir"[84] Fakat onda eksik olan şey, daha radikal bir eleştiri, "bütünüyle deneyi ve deneybilimsel düşünmeyi sorgulayan" bir yaklaşımdır: Temel bir bilim iddiasında olan bir disiplin, "nesneleri naif bir şekilde varsaymaktan ve bilme edimini bu nesnelere dair çıkarımlar olarak görmektense, refleksiyon geliştirmeli, yani bu edimlerin kendilerini ve onların içkin anlam-içeriklerini" kendi nesnesi kılmalıdır.[85] Oysa psikoloji refleksiyon geliştirmez, bilinç eyleminin doğası gereği ortaya koyduğu dışsallaştırmaları hakiki dışsallık olarak alır ve psişik olanı incelemeyi, psişik olanın artığı olan bu kalıntıları inceleme zanneder. Bu bakımdan onun eleştirelliği adeta kutsiyet atfettiği varsayımlara dokunulmadığı takdirde tatmin edicidir. Acaba psikolojinin saptamalarını yaparken gösterdiği ciddiyet ve titizlik, bu saptamaların asıl psikolojik anlamının arkasından koşmaktan vazgeçişindeki naiflikle, üstüne üstlük bu tarz araşırmaları kötü metafizik olarak yaftalarken kendi hazır metafiziğini görmeyişindeki dogmatik körlükle uzlaşabilir mi? Neden olmasın? Bu tumum tam da hareket noktasından hiç şüphe etmeyen bir "fanatiğin" hayranlık verici bir disiplin içerisinde şekillenen pratiklerini andırır: Psikoloji adanmıştır fakat naif ve dogmatiktir.

Temel bilim olma iddiasındaki psikolojinin bizzat kendisinin temellendirilmeye ihtiyaç duyması bir yana, bu bilim yapısı gereği ancak fenomenolojik yöntemle ele

Yayınları, Ankara, 1995, s. 91.
78. bkz. Edmund Husserl, Logical Investigations, Volume II, Part I of the German Editions, Routledge, New York, 2001, s. 172-173.
79. Hakkı Hünler, Edebiyat Eleştirisinde Fenomenolojik Yaklaşım ve Bazı Eleştirel Notlar, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993, s. 27.
80. A.g.e., s. 27.
81. Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 46.
82. A.g.e., s. 42.
83. A.g.e., s. 81.
84. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 19.
85. Edmund Husserl, Logical Investigations, Volume II, Part I of the German Editions, Routledge, New York, 2001, s. 170.

alınabilecek "özler-nelikler" alanından beslenir. Tüm psikolojik bilgi deneye dayanır ki Husserl deneyi yürürlüğe koyan anlayışın benimsediği naif tavırla ilişkili olarak buna naif deney der. "Naif deney verilerinin betimlenmesi, ve bu betimlemeyle elele giden içkin çözümlemeler ve kavramlara dönüştürmeler, bilimsel değerleri tüm sonraki sistematik adımlar için karar verici olan bir kavramlar zemini aracılığıyla gerçekleşir. Bu kavramlar deneysel sorgulamanın konusu yapılamaz; fakat bilimsel olma iddiasında olan deney yargılarına girerler."[86] Nedir bu kavramlar? Bu kavramlar deneysel saptamaların gerisinde apaçık yatan ne varsa onlar, örneğin "algılama", "isteme", "anımsama" gibi ya da yalnızca "kırmızı" gibi *kendileri* deneysel bir soruşturmanın konusu yapılamayacak özler-neliklerdir. Bir şeyin neliği ya da özü, söz konusu şeyin tekil örneğini apaçıklığa kavuşturan, yani ideleştiren edim sonucunda elde edilir: Şeylerin özüne geri dönme çağrısı yapan Husserl, bilincin nesneyi inşası sürecinde bu nesneye ilineksel, rastlantısal bazı nitelikler de atfedildiğinin farkındadır; her nesnenin bir özsel veçhesi, yani özü ve bir de ilineksel eklentileri vardır. Bu eklentiler, şeyin kendisini o şey olmaktan kesmeden bilinç edimiyle sökülebilir, sökülemeyen ise özdür. Bir diğer ifadeyle, değiştiğinde algılanan şeyi o şey olmaktan çıkaran boş olanak özdür. Özü kavrayışı bakımından Kant'tan çok Hegel'e yakın durur Husserl: Öz, şeylerin tüm tikel örneklerinde değişmeden kalan şey değildir; yalnızca her değişimde aynı kalmaktan ziyade, bütün tek tek halleri paranteze aldığımda tüm halleri kucaklayabilir olan, yani tüm vasyasyonların kendisine yüklenebileceği boş olanaktır. Ne kırmızının şu tonu, ne kırmızı bir nesne, ne de tüm kırmızılarda değişmeden kalan şey... Deneyimlenebilecek tüm halleri dışarıda bırakılmış "kırmızı", kırmızıdan söz etmeye olanak tanıyan "kırmızı", kırmızının özneliğidir.

Şimdi şunu görmek çok önemlidir: neliği görme, hiçbir şekilde algı, anımsama ve benzeri edimler anlamında "deney" değildir.[87] Saf olan ve doğa hakkında hiçbir sav ileri sürmeyen fenomenoloji, varoluş araştırması değil, yalnızca *nelik* araştırması olabilir.[88] Psikolojik yargıların arkasında apaçık duran ve bu yargılara olanak tanıyan neliklerin betimlenmesi ancak fenomenoloji tarafından gerçekleştirilebilir. Fakat bu betimleme deneysel değildir, yani eğer "psikoloji eski anlamında ele alınırsa, fenomenoloji betimleyici psikoloji değildir: Fenomenolojinin olağanüstü saf tarifi, deneyimin örnek niteliğindeki tekil sezgilerinin tabanında gerçekleştirilen saf özler üzerine düşünümü, ve üzerine düşünülmüş özlerin saf kavramlar içerisindeki betimleyici tespiti emprik, bilimsel tarifler değildir. Bilakis her türlü emprik (natüralistik) kavrayışın doğal performansını ve yerleştirmelerini dışlar. Betimleyici psikolojinin "algılama", "yargı", "hisler", "isteme" ye ilişkin ifadeleri, bu adları gerçek doğal düzendeki hayvansal organizmanın gerçek durumlarına referansla kullanır. Bununla birlikte, fenomenoloji hayvansal organizmanın durumları ile değil, algılamalar, yargılar ve hislerin kendileri ile ve onlara sınırsız bir genellikte a prioi uygun olanlar ile, saf türlerin saf örnekleri olarak, özün saf sezgisel kavranışı yoluyla görülebileni ele alır. Sayılardan konuşan saf aritmetik ve uzaysal şekillerin saf geometrisi gibi, ideasyonel evrenselliklerinde saf sezgileri ele almak söz konusudur. Bu nedenle saf mantıktaki tüm durulaştırmanın altında psikoloji değil, fenomenoloji yatar."[89] Her ne kadar psikoloji, kendisine kapalı olan anlam derinliğini minimum düzeyde tutarak, bunu örtpas etmeye çalışsa da her önerme bir anlam boyutunda yer alır; her yüzeyde belli bir ölçüde derinlik vardır. Bu derin anlam boyutuna nüfuz etmek, şeyleri uzay-zaman bağıntıları içinde değil, özleri bakımından ele almak ise ancak fenomenolojik betimleme ile mümkündür.

Kaynak Dizini

Akarsu, Bedia. 1979. *Çağdaş Felsefe.* İstanbul: Milli Eğitim-Basımevi.

Bozkurt, Nejat. 2003. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları.* İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Deleuze, Gilles. 2015. *Kant Üzerine Dört Ders.* İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Descartes, René. 2014. *Meditasyonlar.* Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

—. 1984. *Metot Üzerine Konuşma.* İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Hegel, G.W.F. 2011. *Tinin Görüngübilimi.* İstanbul: İdea Yayınevi.

Husserl, Edmund. 1994. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe.* İstanbul: Afa Yayıncılık.

—. 2009. *Bunalım.* İstanbul: Biblos Kitabevi.

—. 2012. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders.* Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

—. 2015. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine.* İstanbul: Avesta Yayınları.

—. 2014. *Kesim Bilim Olarak Felsefe.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

—. 2001. *Logical Investigations, Volume II, Part I of the German Editions.* New York: Routledge.

Hünler, Hakkı. 1993. "Edebiyat Eleştirisinde Fenomenolojik Yaklaşım ve Bazı Eleştirel Notlar." *Seminer Felsefe* 25-59.

İnam, Ahmet. 1995. *Edmun Husserl Felsefesinde Mantık.* Ankara: Vadi Yayınları.

Kant, Immanuel. 2015. *Arı Usun Eleştirisi.* İstanbul: İdea Yayınevi.

Kundera, Milan. 2014. *Roman Sanatı.* İstanbul: Can Yayınları.

Uygur, Nermi. 2016. *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wood, Allen W. 2009. *Kant.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

86. Edmund Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 28.

87. A.g.e., s. 40.

88. A.g.e., s. 46.

89. Edmund Husserl, Logical Investigations, Volume II, Part I of the German Editions, Routledge, New York, 2001, s. 175-176.

BARBARLIĞIN SERİ ÜRETİMİ

BAHATTİN KIZILDOĞAN

by Edgar Degas

Tarihte yalnızca kötülük geri dönüşsüz şekilde kesinlik kazanmıştır: gerçekleşmeyen olanaklar. Iskalanan mutluluk, hakkında dava açılmış ya da açılmamış cinayetler, tahakkümün insanlara ettikleri. Gerisi sallantıdadır. [Horkheimer]

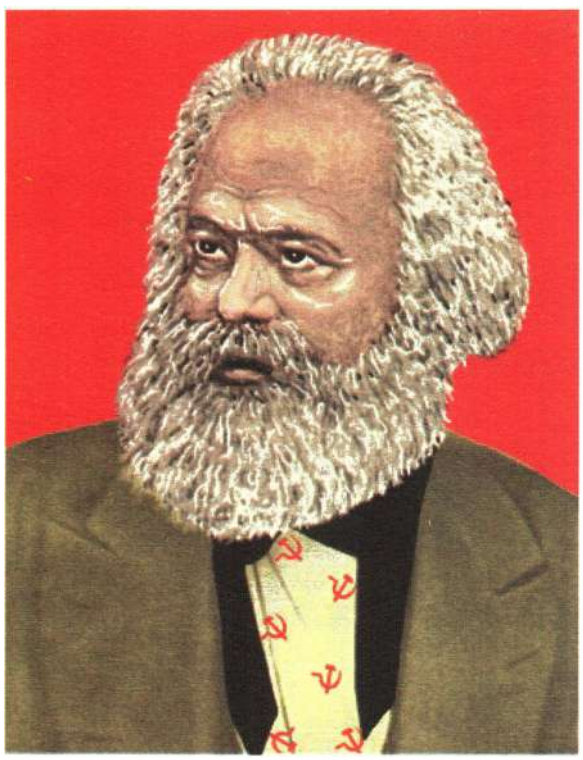
Endüstriyel fanatizmin sınır tanımadığı günümüz çağında gerçekleşmemiş ne bir düş ne de bir ütopya kaldı. Miladın miadını doldurduğu biyo-hayatların bir mega makinede hayat bulduğu küreselleşen bir kültürel unutuşun; belleksizleşen, her şeyin post-unda anlam bulduğu bir sonraların çağındayız. Yaşam artık zamanın sınırlarını çoktan aştı, zamansızlık tüm hayatların ortak zamanı haline geldi. Çağa yön veren gerçekler yerini kendi sanal izdüşümlerine bıraktı Konuşan gölgeler ve gerçekleşmekte olan teknik kehanetlerdir artık. Doğa o kadar gerilerde kaldı ki her şey artık kültürel bir teknik koda dönüştü. Her şeye şüpheyle yaklaşan şüphenin keskinleşen ve kendi varlığından şüphe duyulmaz hale gelen bir zihinsel travmanın kurbanları haline geldik. Devletin kutsiyeti adına hayatta bırakılmış, öldürülmemiş bizler iktidarları içten içe besleyen bir düşün nesnesi olduk. Toplumsal öznelerin yüksek bir ideal uğruna kurban olduğu yaşamın kutsallığı miti, iktidarın kutsiyeti ile örtüşürken, Romalıların bir zamanlar *Respublica* dedikleri kamu yararı alanında zaferler kazanan bu sahte kahramanlar çağında, her özne kuşku götürmez bir modern *Ulysses*'e dönüştü.

Çağımızın tarihi insanlığın varoluşundan bu yana özgürlüğü bir sorun olarak ortaya koyan ve tartışan bir çağın tarihidir. Bu yolda ilerlemeye koşullanmış insanlığın ardında görünmez çok sayıda ceset yatmaktadır. Bu tıpkı İbrahim'in oğlu İsmail'i tanrıya kurban edişine benzer şekilde aklın mutlak hükümranlığı uğruna bir oğul değil milyonlarcası toplu kıyımın kamplarında, özgürleşen insanlık için katledildi. Modern Tarih bu anlamda ilerlemenin uzamı içerisinde gelecek denilen uçuruma yol alan insanlığın kaçınılmaz yazgısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İlerleme, gerçekliği yakalama adına toplumsal farklılıkları temsil imgesinin bir parçası dönüştürerek gerçekleştirir. Geleneksel kültürel formları köklerinden koparak kendi homojen birliğinin kurucu unsurları olarak onları meta pazarına dâhil eden modern kapitalist proje, garptan şarka aşkın olan ne varsa kendi anlamlandırma sistemi içerisinde göstergelerin büyülü dünyasına dâhil ederek gerçekleştirir. Toplumsal modellerin geçiş aşamalarında felaket ve ilerlemenin[F.Jameson] bir aradalığında hiçleşen insan modernist sarmalın basit bir bileşenine dönüşür. Doğal köklerinden koparılarak yapay iktidar labaratuvarında üretilen sentetik bir sosyal kodun öznesi, zorunlu bir mantıksal ilerleyişin yolculuğunun son aşamasına gelmiştir artık. Son insanın fragmanter düşüşü benliğin sanal imgesinde doyurulamaz bir hiçliğin toplumsal örgütlenmesinde gerçekleşir. Herkes şimdiden çok gençtir, daha doğar doğmaz iktidarın gençlik iksiri ötelenmiş

ölümün çürüyen suretinde kulağa fısıldanmıştır. Vaktinden önce yaşlanmak, ölüm histerisi sermayenin mutlak gücüyle üçüncü dünyaya sürülmüştür artık. Ölümsüzlüğün örgütlü gücü metaların görüngü dünyasında hüküm sürmekte iken, ölüm bu yoğunluğun kaybolduğu alanlarda lanetlilerin mantıksal yazgısı olmaya devam eder. Paranın ölüm geçirmez kalkanı daha güvenli bir hayatın teminatıdır bugün. Karanlığın isinin sindiği dışarıdakiler için ölüm doğal ve mantıksal bir son, süreklileşmiş bir döngünün nihai tekrarıdır. Anlamlı hiçbir şeyin uğramadığı sürekli bir durumun mutlak onanışı. Konforlu hayatın çekim gücüne direnenler komünist bir lanetin taşıyıcısı, sermaye peygamberlerinin sonsuzluk vadeden cennetinden mahrum kalanlardır. Bu küresel lanete karşı Komünist gevezeliklerin özgürlük tınısı, akort arayışları, mutsuzluğun semalarında yankılanırken, alttakilerin çığlıklarını hiç gerçekleşmeyecek bir dünyanın isyanına karışır durur. Çığlığın ütopyası basmakalıp bir hayatın bataklığına her neşter atışında parçalanmış bir kadavranın dikiş tutmaz nesnelliğini idealize eder durur. Adam Smith, mutluluk bir mit değil ne kadar çok üretirsek o kadar iyi yaşarız, demişti. Bu sloganın Auschwitz toplama kamplarında soykırımın sloganı haline gelişi uzun bir zaman almadı. Yoksulluk üretilmeden konforlu bir hayatın inşa edilemeyeceği, bedenler makinelerin basit bir uzvuna dönüştürülmeden iktidarın üretilemeyeceği görüldü. Hayatta kalmanın mutlak koşulu olarak çalışmayı emeğin üretkenliğinin ahlaki onanışı ile kutsal bir ittifak çerçevesinde bir yere oturtmak gerekiyordu. Kadim zamanların köle ahlakı olan çalışmak modern iktisatta özgür seçimin bir parçası haline getirilerek kuruldu. Artık kölelik antik zamanlarda olduğu gibi tanrının cezai yaptırımları arasında değildi. Öte dünyanın anahtarı eşitsizliği bu dünyada kutsamak ve sermaye peygamberlerinin gelecek öngörülerine biat etmekten geçiyordu. "Çalışmak özgürleştirir" sloganı bugün bütün dünyayı iktisadi bir soykırım kampına çevirmiş durumda. Garpta biriken aydınlığın ışığı ilerlemenin karşı konulmaz gücüyle bütün insanlığın üzerine doğmakta, kapitalizmin güneş batmayan imparatorluğunda yaşama itkisinin bütün şiddetiyle yıkımla örüldüğü görülmektedir. Baudrillard, birinin işgücüne dönüşebilmesi için ölmesi gerekir, demişti. Ücret karşılığı inşa edilen ölüm, açlığın yükümlülüğü altında kurulan toplumsal hayatlar, temsilin bu ebedi dönüşü sefaleti geri döndürmekle kalmaz, bu çekime tabii olanların da yok olmasına neden olmaktadır.

Yeni bir nesnel gerçeklik inşa etmek yön kaybı yaratmakla eşdeğerdir. Öznenin kuruluşunda algı dünyasını altüst eden sınıfsal kimlikleri, tarihsel geçmişi ve gelecek duygusunu silen, bilincin hiper bir uzama doğru yol alan yön kaybı, acı deneyimlerimizin tarihsel bilinçten koparılışı, toplumsalın üstyapısal kuruluşu ile gerçekleşir. Metalaşma dinamiklerinin hayatın bütününe sızan bilgi ve enformasyon teknolojilerinin bilinçdışına olan müdahalesinde ortaya çıkan bu hiper uzam mücadele yeteneklerimizi bozan kolektif eylemliliğin bittiği noktadır aynı zamanda. Ekonomik aygıtlar ve devindirdiği toplumsalın işleyiş tarzı öylesine trajik bir insanlık durumu yaratır ki 'Buradan geriye yaşamın her veçhesini atalet halindeki topluma dönüştüren fetiş karakter kalır'.[Adorno-Horkheimer Aydınlanmanın Diyalektiği] İnsanlığın karşı karşıya bırakıldığı barbarlık modern uygarlık (özelde endüstriyel kapitalizm) sisteminin adıdır. Bu kurulu düzenin hizmetinde bilinemez bir geleceğe uygarla-

şarak ilerleyen insanlığın gönüllü köleliği bilincin şeyleşmesi üzerine gerçekleşir. Hız ve devinim bedenleri bilinçlerle birlikte biyopolitik bir fanusun içerisinde görünmez kılarak, türdeşinin yıkıntılar arasında ölümüne tanıklık edemez bir duruma getirir. Bu kayıtsızlığın kayıt altına alındığı medya, eşkenar dünyasının ardında dolaşıma soktuğu imge siparişleri ile toplumsalı istikrara kavuşturan dijital bir cennettir günümüzde. Reklam düşü, gecenin sınırlarından çekerek gözün retinal hassasiyetlerine taşıyarak gerçekleştirir. Medyanın gücü toplumun son savunma siperlerini de zapt etmiştir artık. Reklamın gücü karşısında toplumun olası daha iyi bir dünya için verecek, herhangi bir ideolojik sınavı kalmamıştır. Umutsuzluk içindeki dünyaya terör yoluyla seferler düzenleyen bu dijital şebekelerin kapitalist tekniğe olan sonul iddiaları da ortadan kaldırmaktadır. Toplumsal hayatın çok boyutlu uzamı bu düz ekran aracılığı ile nötrleşmekte çoklu yapılar iki boyutlu kartezyen bir perspektifte karşımıza çıkmaktadır. Tanrının cenneti nesnel açıdan tecrübe edilemezken, teknik kapitalizm bilinçaltının karanlık dehlizlerinden bu mutlak soyutlamayı reklamın çekim gücünde gerçeğe dönüştürmektedir. Cennet bu dünyada olduğuna göre herkes bunun için iflahı kesilene dek çalışmak zorundadır artık. İşe ve teröre teslim olmanın mükâfatı bir nesneye dönen öznelliğin can sıkıcı çalışma deneyimlerinde yerine getirilir. Çalışma koşullarında üretilen her nesne karşılıklı birer aldatma aracına dönüşür. Üretilen metanın gücü arttıkça birey o derece güçsüzleşir. Kendi dışında kendini nesnesinde kuran özne kendi nesnesinin kendini ayartmasıyla kendine karşıt bir hayat sürdürür, benim dışında nesne var olur olmaz gerçekliğim o nesnenin gerçekliğinde kurulur. Marx'ın vurguladığı gibi ben bir nesneye sahip olur olmaz o nesne de bana nesne olarak bana sahip olur. Ama nesnel olmayan varlık gerçek olmayan, duyulur olmayan, sadece düşünülmüş yani sadece imgelenmiş bir varlıktır. Bugün bu imlenmiş varlık insani bütün duyumların taşıyıcısı toplumsal soyutlamanın katalizörü durumuna gelmiştir. Nesnenin gücü insani etkinliğin bir sonucu olarak zamansal açıdan tasarlanmış soyut bir dünyanın içerisine kapattığı insanlığı, kendi hakikat imgesinde boğulan ve kendi mevcudiyetini mekânsal olarak kendi gerçek etkinliği üzerine kuran öznenin yaşamın emek aracılığıyla olumlanması ve kendinin kendini imgesi aracılığıyla olumsuzlaması üzerine gerçekleşir. Öznenin kendi dışına aktardığı zorunluluğun nesnesi kendi nesnel varlığının aşkın olumsuzlanması üzerine gerçekleşir. O özneyi olumsuzlayarak kendini aşkın anlamda olumlar. Özne nesnede hüküm süren kendi mevcudiyetinin tesiri altındadır artık. Öznenin nesnedeki bilgisi nesnenin öznede kurulmuş bilgisi olarak yabancılaşmış özün nesnelleşmesidir aynı zamanda. Nesne insanın kendine özsel olarak yabancılaşmasıdır. İnsan nesneye değer atfettikçe bütün niteliksel özellikleri nesnenin niteliksel birliğine dönüşür, birey üreterek kendini emekte olumlayacağı yerde emeğin etkinliği sömürüyü olumlayarak hayatı olumsuz bir seviyeye taşır. Sömürüyü kendi istenciyle olumlayan öznenin bireysel yaşamı içinden çıkılmaz bir dünyevi çileciliğe dönüşür. Bununla birlikte birey bugün kendi özgürlük taleplerinin tehdidi altında bir hayat sürdürmektedir. Tekniğin egemenliği özerk insanın varoluş koşullarının bütününe sızmış bir durumda. İnsan olmanın bireysel sorumluluğundan ve toplumsal sorumluluğun erdemliliğinden korkan yığınlar karakter pazarlayıcıların her kalıba uygun kişilik modellerini erdemlilik ölçütleriyle birlikte satın alabilecekleri modern agoralara yönelmektedirler. Erdemlilik kullanılan teknik protezlerin düzene olan uygunluğuyla ölçülmekte benlik bu protezleri her kullanımda daha da büyüyen maskelerin yapısı karşısında insanlığının türdeşiyle olan bağını ebediyen yitirmekle karşı karşıya bırakmaktadır. Aşırı bireysellik oyununun oynandığı herkesin kahramanlık payesi giydiği bu modern agoraların görünmeyen arka yüzü bütün kültürel formları bir arada hiçleştirmesidir. Birey pratik yaşamında kulaç attığı bu düş okyanusunda katıksız bir yanılsama içerisinde yürür. Bu katıksız hiçlik üretici mekanizma bireyin bilinçaltında üretilen simgesel yapıların gerçekliğin ters yüz edilişi ile ideolojik anlamda kurularak gerçekleşir. Düş bilinç açık durumdayken görülen gerçekliğin olum-



İLLÜSTRASYON: INGRID BOUWS

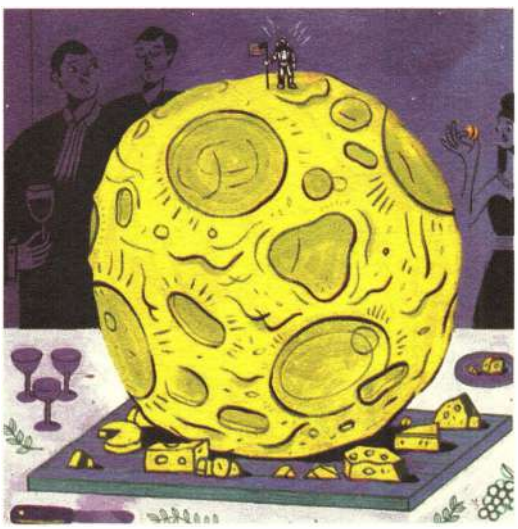
İLLÜSTRASYON: JOSH HOLINATY

suzlanması üzerine hakikatin keyfi bir biçimde bir araya getirdiği boş imgelem alanlarıdır. Bilincin örtük hakikati üzerinden yaşam üreten teknokrasinin gerçeklikten arta kalan artıklardan ölüm üretirken, boşlukta gezinen düş halindeki bilince bu simgesel kod aracılığıyla karşılık verir.

Kapitalizm üretim ilişkilerin de bedensel duyuların tikel çeşitliliğine yol açarak, çeşitlenen duyuların karşılığını kendi üretim nesnesinde kuran, toplumsal farklılığı bu temsili nesnelerde açığa çıkaran günümüz sisteminin adıdır. Parayla duyuları protezlerle donatmak kimliksel farklılığın çeşitlendiği yerdir. Gözün sahip olmak istediği nesne ile kulağın işitmek istediği tını zaman ve mekan içerisinde ayrışarak bedeni parçalı bir şizofrenik algının nesnesi durumuna getiren istencin mekânsal olarak ayrışmasıdır aynı zamanda. Her duyu, pimi çekilmeye hazır bomba gibidir. Özne arzuladıkça bedeni ayrıştıran bilinç yersiz yurtsuzluğun istikrarsızlığında kol gezer. Sartre'ın bir dizi olarak nitelendirdiği ve hep aynıya tekrar eden parçalı öznelliğin, 'artık potansiyel olarak kendi uzuvlarına ihtiyaç duymayan topyekün bir yapının çöküşüne işaret eden' kurgusal öznelliğin, insanın dünya ile duyuları aracılığıyla nesnenin sınırlarında kurulan ilişki düzeyi düşüncenin seyre daldığı kendi düşüşünün gerçekliği bir illüzyon olarak karşısına çıkar. Duyuların dallanıp arzuladıkça budaklanması uygarlığa ait bir olgudur. Hayvan sınırlı duyularıyla, zorunluluğun tarih dışının doğal anın nesnesiyken gereksinimi kendi karşısına tarihin yapay doğasında çıkmaz. Tarih bilincin uzamıdır. Orada ancak ölüme doğru varlığın mevcudiyeti hüküm sürer. Hayvan gereksinim duyduğu nesnenin varlığını ya da yokluğunu bilinç düzeyinde algılayıp bu yapay doğaya eklemlenmez o doğanın içgüdüsel anında varolur ve o anın mevsimsel döngüsünde yokluğa karışır. İnsan için tam tersi bir durum söz konusudur, gereksinimler kendilerini doğanın zorunluluk sınırlarından bilinç aracılığıyla çekip çıkararak tarihe dahil eder. İhtiyaçları zamanla yerleşik yaşamla birlikte iktisadi yapının gücüne endekslenir. Gereksinimler birey için bedensel bir yükümlülüğe dönüşürken ona sahip olanlar sahip olma arzusunu bencilliğin dünyasında dölleyerek iktisadi bir cehennemde kendi pazarına dâhil eder. İhtiyaçların karşıt bir güç pozisyonuna geçişi ve o güce tutunma güdüsü kendi aksinde ölen milyarlarca *Narkissos* yaratır. Kapitalizm bu anlamda hayattayken intihara meyilli ya da yaşamı boyunca ona meyleden kitlelerden oluşan bir sistemdir. Bedenler metanın varlık cennetinde büyüdükçe ya da yokluk cehenneminde pörsüdükçe her şey kapitalizmin mutlak tininin kendini gerçekleştirmesi olarak karşımıza çıkar.

Modern rasyonalizasyon süreci toplumsal ilişkileri kurarken fetişizmi mit yaratıcı bir etkinlik alarak bireylerin kendi nesnelleşmiş iradelerinin sembollerine olan ölümcül yüceltmenin toplumsal kodları olarak inşa etti. Nike artık tüm bireysel kaygıları kendi zafer takının kanatları altında dünyevi bir mit olarak güvene almıştır. Öznenin ebediyen kendi oluşuna dair büyüsel dönüşümü bu simgesel özdeş-

leşme ile ortaya çıkar. Simgeselin imgesele olan müdahalesini psikanalitik anlamda bastırılmış olanın geri dönüşü olarak okuyacak olursak bireysel kaygıların toplumsal kuruluşu tekrardan emeğin organizasyonu üzerinden simgeselin kuruluşu olarak karşımıza çıkar. Kapitalizm toplumsalın her anında kendi nesnel karşılığını meta fetişizmi üzerinden sınırsız bir uzama taşımıştır. Bilinçaltının karanlık dehlizlerinden üstbenin hakikat arayışlarına insanlığın binlerce yıllık uygarlık düşünde her şey geceye dönüşmüştür, bütün ineklerin siyah olduğu sınırsızlaşmış bir hakikat yanılsaması, artık kendisine yeni dünyanın ruhu dedirtecek kapitalizmde bilinçaltının simgesel inşası. Orpheus'un gizemi tarihin uçurumlarından atlayarak an üzerinden mantık öncesi hatlar boyunca rasyonel dünyaya yol almıştır. Karanlıktan aydınlığa yöneliş büyü ve gizemi aklın güneşinde süzerek bilinci tüm zamanlara yayılmış bir hedonistik uyuşturmada işlevsel hale getirmiştir. Teknokrasinin uzmanlığının eleğinden geçmiş kadim zamanların düşüşleri dahi bu yaratıcı mutlak bilincin sonsuzlaşma çağrılarına cevap veremezlik edemez. Bu dünya sürekli devrimin dünyasıdır, bu dünyada bastırılmış olan dışa taşmak, kendini bu yolla bilinçli kılmak, çocukluktan yetişkinliğe bilinçaltının total karanlığından sıyrılarak özgürleşmek ister. Kapitalizmin bu anlamda yaptığı bizim hareket alanımızı örgütlemek, buradan bastırılmış arzuyu açığa çıkarmak, kendi bekasını bir libido putu ile kutsayan özneler yaratmak, kendinden başka her şeye kayıtsız hale gelen bilinçler inşa etmektir. Fakat modern kapitalizm bu istenci toplumsal ilişkilerde hiyerarşik bir totalliğe dönüştürerek tekrardan bastırır. Bastırma aracılığı ile baştan çıkarmanın son yüzyılda istenci açığa çıktığı yer faşizmin baştan çıkarılmış olmasıdır. Kapitalizm bu anlamda arzuyu yanlış bir sosyallikle örgütler varlığını yatırdığı sınırsız arzu denizi hükümranlığını garantilerken, bu tatminin önündeki sosyal kısıtlamalar çoğunluk için düşünüldüğünde meşruiyetini tartışılır hale getirir. Freud'un vurguladığı gibi 'Annesinin göğsünden ayrılmış bu dünyanın çıplaklığıyla yüzleşen insanın o muhteşem rahatlığı arama çabası' olarak yitirilen ilksel arzuya dönüş bugün kapitalizm tarafından örgütleniyorsa bu anlamda iktisadi sistemin örgütlediği her istenç sonuç olarak küresel yıkımın birer faili durumuna gelecektir.



İLLÜSTRASYON: JOSH HOLINATY

Modern özne gotik katedrallerin, kasvetli ve bir o kadar ışığa duyarsız karanlık dehlizlerinde yaşar gibidir. Varoluşunu dış tehditlere karşı içinde yaşam bulduğu plasentasında yalıtık bir dünyanın öznesidir. Ebedi dönüşün sınandığı ve kendini kendi benliğinin hastalıklı itkisinde sınayan bu toplumsal özneler sonsuz dönüşün etkin bir biçimde karşılığının inşa edildiği failler durumuna gelirler. Nietzsche'ci anlamda eğer ebedi dönüş varlığın tekrardan sınandığı döngü ise ve her yenilenme bir seçimi zorluyorsa kapitalizm tüm modern tarih boyunca insanlığın yüz yüze olduğu bütün yıkıcı itkilerinin arzuda en uç noktada açığa çıktığı modernitenin sosyo-ekonomik koşullarının ideolojik anlamda en hastalıklı süreci olarak karşımıza çıkar. Buna bağlı olarak güç istenci kuvvetin kuvvetle ilişkisinin sınandığı ve kuvvetin niteliğini açığa çıkaran diferansiyel soybilimsel bir öge ise bu kuvvetler hınç vicdan azabı yani nihilizme dönüşen tarihin tüm gizli itkilerinin insanlığın insanda açığa çıkan temelleri olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Buradan hayat seçkinler adına kolektif kılınırken nasıl bir hal alır, yine tarihten öğreniyoruz. Bilinç Nietzsche'nin de vurguladığı gibi her zaman kendisinden üstün olana boyun eğen veya ona katılan astın bilinci olarak ortaya çıkar. O halde tarih (modernitenin bir üst anlatısına dönüşen) ve insanlığın toplam beş yüzyıllık varoluşu bu haliyle bir oluşun değil, yanlış gözlemler dahilinde kurulan bir rasyonel öykünün ürünü olarak karşımıza çıkar. Son yüzyılın totaliter söylemi özneyi hem kurban eden hem de özgürlük adına teselli eden bir kurtarıcı olarak karşımıza çıktı. Yaşamın yoksullaşması ile acıyı çekenler acıdan arınmak uğruna onu suçlamanın bir üst anlatısına dönüştürenler tarafından bir kurtuluş ideolojisine dönüştürüldü. Aynı anda hem kurban olan hem de kendi celladı haline geldi. Yaşamı haklılaştırmak uğruna gerçekliğin acı dolu öyküsü tüm suçlamaların odağı haline getirildi. İktidarın hakikatinde talan edilen gerçeklik tüm insanlık tarihi boyunca kendine dönüşü hep arzuladı durdu. Öznenin bir semptomu haline gelen yaşama içgüdüsü ve kapitalizmin soluk kattığı her hastalıklı arzu yerine, özgürleşen nesnel bir bilinci gerçekliğin onayına sunmadıkça hayat totaliteyi zikredecektir.

MATEMATİĞİN BÜYÜLÜ DENİZİNE KEYİFLE DALABİLMEK FELSEFE SOLUNGAÇLARI İLE MÜMKÜN MÜDÜR?

DENİZ ÜNAL*

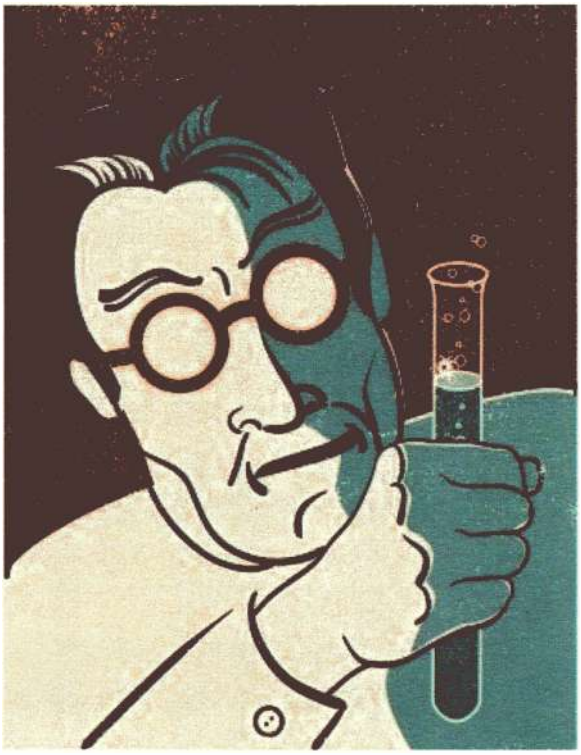
by Edgar Degas

Her şey geçen sene ilkokul çağındaki çocuklarıma ve arkadaşlarına felsefe kitapları okuyup onlarla felsefe konuşmanın ne kadar zor ama zevkli olduğunu görmemle başladı. Çocuklar yorumları ve soruları ile beni hem şaşırttı hem de sadece bir kaç haftada ne kadar sorgulayıcı bir hale dönüştüklerini gördükçe heyecan duymaya başladım. Bir matematikçi ve bir anne olarak felsefe okuyunca/tartışınca çocukların nasıl sorgulayıcı ve giderek daha meraklı olduklarını görünce bu merak matematiğe de duyulsa başarı kaçınılmaz olur diye düşündüm. Bunun üzerine birkaç devlet okulunda çocuklarla belli günlerde felsefe okuyup tartışmanın onların genel başarısını, merakını, özellikle de matematiğe olan ilgisini artıracağının hayalini kurup "Bu konuda destek bulabilir miyiz? Gerekli izinleri nasıl alırız? Bürokratik engelleri nasıl aşarız" konularını araştırırken Durham Üniversitesi'nin bu konuda yaptığı şu çalışmayı gördüm: İngiltere'de Durham Üniversitesi tarafından 2015 yılında 3000 öğrenci üzerinde yapılan araştırma ilkokulda felsefe öğrenen çocukların matematikte daha başarılı olduğunu ortaya koymuş. Stephen Gorard, Nadia Siddiqui and Beng Huat See tarafından gerçekleştirilen ve sonuçları "Philosophy for Children, Evaluation report and Executive summary" başlıklı rapor ile paylaşılan bu çalışmaya (https://goo.gl/wPK9QH) göre haftada birer saatlik sorgulama, mantık ve argüman geliştirme konularını içeren "Çocuklar için Felsefe" isimli derse katılan öğrencilerin sadece üç ay içinde matematik ve okuma seviyelerinde iyileşme gözlemlenmiş.

Biz henüz ülkemizde birkaç okulda bunu denemek için neler yapabiliriz konularını aşamazken İngiltere'de bilim insanları bunu 3000 öğrenci üzerinde yapmış bile. Peki, siz felsefeyi hayatın bir parçası yapmanın bireylerin matematik başta olmak üzere birçok alanda daha başarılı olmasını sağlayabileceğini hiç düşündünüz mü? İngiltere'de yapılan ve bizim yapmaya çabaladığımız bu çalışmanın sonuçlarının hiç de şaşırtıcı olmadığını anlamak için felsefe ve matematiğin ortak tarihinde kısa bir gezinti yeterli olacaktır.

Örneğin, tarihin bilinen ilk filozofu olan Thales (MÖ 620-MÖ 547) aynı zamanda MÖ 585'lerde Güneş tutulmasının tarihini önceden hesaplayabilecek kadar astronom, geometrinin en temel teoremlerinden birini (Thales teoremi) ortaya koyacak kadar da matematikçidir. Benzer şekilde bilinen en eski filozoflardan biri olan Pisagor da (M.Ö. 572- M.Ö. 497) evrensel uyumu sayılara dayandırma çabası ile başlayan süreçte elde ettiği buluşlarla matematiğin dehaları arasındaki yerini almıştır. En etkili Yunan filozoflarından biri olan Aristotales (M.Ö. 384- M.Ö. 322) matematik biliminin temeli

*Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi FEF İstatistik Bölümü Doçent Öğretim Üyesi



sayılan mantık konusunun mimarı olmuştur. Pisagor'un bütün evreni rasyonel sayılarla açıklamaya çalışan gizli derneği, Platon'un (MÖ 427-MÖ 347) "geometri bilmeyen giremez" uyarı levhası ile meşhur akademisi ya da Euclides'in (MÖ 330-MÖ 270) "Elementler"'i (13 kitaptan oluşan bu yapıt sadece geometri değil sayılar teorisine ve cebirsel geometriye ilişkin önermeleri de içermektedir) yazdığı İskenderiye kütüphanesi esasen felsefe ile matematiğin iç içe olduğu birer akademi idi. Açılan bu yol, daha sonra birçok matematikçinin (Leibniz, Euler, Boole, Peano, Frege, Russel, Descartes...) araştırma ve keşiflerinin de öncüsü olmuştur. Auguste Comte'un (1798-1857) bilimsel araştırma alanlarını mantık açısından düzenlerken birinci sıraya matematiği yerleştirmiş olması felsefenin matematikle ne denli iç içe olduğunun bir başka kanıtı olmakla birlikte tarihteki matematikçi filozoflar bu isimlerle sınırlı kalmamıştır.

Matematik ve felsefenin ortak tarihine ilişkin örneklerden de anlaşılacağı gibi, filozofların matematiğin temellerini atabilecek kadar başarılı olmalarının nedeni felsefe ve matematiği birlikte özümsemiş olmalarıdır. Ülkemizde ve dünyanın birçok ülkesinde matematik denilince duyulan ilk sözler genellikle "zor, korkutucu, yapılamaz" şeklindedir. Peki, bunun üstesinden gelmek ve hatta matematiği sevilir kılmak nasıl mümkün olabilir? Ülkemizde temel eğitimden başlayarak felsefenin hayatın ve eğitimin bu kadar dışında tutulması, felsefe ve matematiğin birbirine bu denli uzak olması, matematik başarısının artırılamamasının nedenlerinden biri olabilir mi? İster keşfedilmiş ister icat edilmiş olsun, matematiğin büyüleyici dünyasına dalabilmek ve bu dünyada yeni yollar açabilecek düzeye gelebilmek ne kadar mümkündür? Felsefe ve matematiğin yazdığı bu ortak tarih, matematik denen "dehşet" güzelliği anlama yolunda felsefenin iyi bir işbirlikçi olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle felsefe ile yakınlaşarak matematiği yorumlayabilme ve keşfetme yolunda daha hızlı yol almak mümkün olabilecektir. Aksi durumda matematik sadece belli bir azınlığın anlayabildiği bir gizem olmaya devam edecektir. O halde felsefe okumanın ve anlamanın esasen matematiği sevmeyi ve anlamayı da kolaylaştırabileceği tezi, antitezini yaratana kadar incelemeye değerdir.

"Çoğunluk" tarafından puslu ve korkutucu görünen matematiğe çocukların da "çoğunluk"tan farklı bir gözle bakabilmesi oldukça güçtür. Üstelik okullarda matematik öğretiminde yapılan yanlış yönlendirmeler ile nedenler ve nasıllar dünyasına bakılmaksızın çocukta oluşturulan "matematik zordur/anlaşılmazdır" algısı da aile ve/ya toplumca oluşturulmuş önyargıların kesin yargılara dönüşmesine çanak tutmaktadır. Matematik öğretimindeki yanlışların en dramatik olanı matematiğin ezberlenmesi gereken formüllere ve bir yığın gereksiz işleme dönüştürülmüş olmasıdır. Diğer bir deyişle, matematiğin anlamından, matematiği "anlamak"tan yani felsefeden tamamen koparılmış olmasıdır. Matematik başarısının artırılması için on yıllardır ülkemizde denenmiş olan sayısız yönteme rağmen bu konudaki istatistiklerin hala umutsuz olmasının nedenlerinden birinin matematik ve felsefe arasındaki bu kopuş olması son derece olağandır. Oysa ruhu ve beyni bu kadar iyi doyuran ve en can alıcı sorulara cevap verebilecek kadar güçlü olan matematiğin keşfi ile birlikte "zevkli bir öğrenim" ve ardından "başarının başa gelmesi" tam olarak kaçınılmazdır. Elbette ki burada sözü edilen matematik başarısı "ezberlediğini ilk sınava kadar akılda tutup yüksek puan alma" noktasında tıkanan bir başarı anlayışı değildir. Aksine matematik üzerinde düşünebilme, sorgulama, matematiği gerçekten "anlama" ve hatta yeniyi keşfetme heyecanını duyabilme başarısıdır.

Hayatın her insan için merak ve bu merakları kovalayan sorular ile başladığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda özünde her çocuğun felsefe ile iç içe doğduğu açıktır. Bilinçli yönlendirilmiş bir çocuk için matematiğin keşfetme, düşünme, farklı bakış açısı kazanma gibi birçok kavramın harmanlandığı bir dünya olduğunu anlayabilmesi hiç de zor değildir. Felsefe ile iç içe olmayı başarabilmiş bir çocuk giderek daha meraklı daha sorgulayıcı bir

bakış açısına sahip olacaktır. Kazanılan bu sorgulama yetisi ile çocuk matematiğin nedenler ve nasıllar dünyasını keşfetmeye daha istekli olabilecek ve dahası matematiğin sadece ezberlenmesi gereken formüller zinciri olarak sunulmasından da rahatsız olacaktır. Böylece matematiği bir toz bulutu, matematik yapanları ise bu toz bulutu içerisinde gözlerini kırpıştırarak çırpınan kişiler olarak gören önyargılı ve korkulu bakış, yerini merak eden, anlamaya çalışan, sorgulayan bir hale bırakacaktır. En önemlisi de "matematiğin neden öğrenilmesi gerektiğini öğrenmeden, matematik öğrenmeye başlamış olma" problemi de ortadan kalkacaktır.

Thales ile başlayan ve onlarca filozofun matematiğe olan önlenemez ilgi ve katkısı ile devam eden bu sürecin önemi günümüzde özellikle "gelişmiş ülkelerde" giderek daha fazla anlaşılmaktadır. Peki ya Türkiye'de?

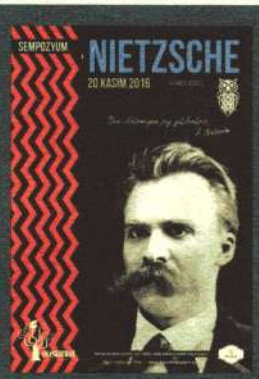
"Dünyada bir ilk" olan Nesin Matematik Köyü'nü 2007'de Şirince'de kurmakla kalmayıp 2013 yılında bu köyün yanı başına bir Felsefe Köyü de kurmuş olan Prof. Dr. Ali Nesin halen her iki köyün kapısını da öğrenmek isteyen herkese açmış durumdadır. Dünyanın sayılı matematikçilerinden biri olan Ali Nesin'in felsefe ve matematiği bu şekilde yan yana getirmesi ülkemiz adına büyük bir şanstır. Peki, bizler Ali Nesin'in açtığı bu yolun öneminin farkında mıyız? Çocuklarımızın felsefe ile tanışmasına yönelik ön çalışmalar yapılmasının gerekliliğini görebiliyor muyuz? Ya da "sorgulama, mantık yürütme, kanıtlara dayalı fikir üretme gibi becerileri kazandırabilecek" nitelikte verilecek felsefe derslerinin ilkokuldan itibaren eğitim sistemimize dahil edilmesinin aciliyetini kavrayabilecek kaç kişiyiz?

Ülkemizde felsefeye bu denli uzak yetişen bir neslin birçok pozitif bilimde olduğu gibi matematik alanında da hak ettiği başarıya ulaşamamış olması hiç şaşırtıcı görülmemelidir. Yukarıda verilen örnekler her ne kadar felsefe ile matematiğin ne denli iç içe olduğunu vurgulasa da bu yalnızca matematik için geçerli olan bir durum değildir. Fizikten biyolojiye, politika kuramından sosyolojiye, müziğe, ekonomiye kadar geniş bir alan felsefe ile daima ayrılmaz bir bütün olmuştur ve bu alanlar günümüzde de birbirlerini beslemeye devam etmektedir.

O halde, matematiği "anlayabilen" ve daha ötesi sorgulamaktan korkmayan, akılcı düşünebilen, üretebilen bireylerin çoğunlukta olduğu bir toplum beklentisinde olan herkes çocuklara felsefe ile daha iç içe bir yaşam şansı sunmanın aciliyetinin ve zorunluluğunun bilincinde olmalıdır.

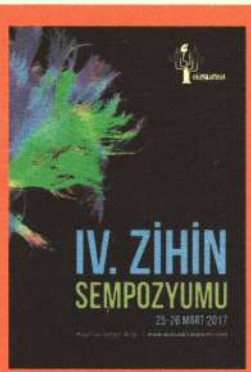
Bu arada, "üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir.", peki bir balon alıp üzerine üçgen çizsem ve o balonu şişirsem...

Teşekkür: Çalışmanın araştırma aşamasında destek olan Çukurova Üniversitesi İstatistik Bölümünden proje öğrencim Hidayet Teyfur'a ve çalışmanın düzenlenmesi aşamasında takıldığım her konuda desteğini eksik etmeyen arkadaşım matematik öğretmeni Özlem Boğa Kozan'a teşekkür ederim.



Nietzsche Sempozyumu
Yer: Raymar Hotel / Ankara
Tarih: 20 Kasım 2016

Düşünbil Akademi'nin 20 Kasım 2016 tarihinde Ankara'da düzenleyeceği **Nietzsche Sempozyumu** Raymar Hotel'de gerçekleşecektir. *Farklı disiplinlerden akademisyenlerin katıldığı sempozyuma dinleyici olarak katılmak isterseniz* **www.dusunbilakademi.com** *adresini ziyaret edebilir ve kaydınızı bu adresten yapabilirsiniz.*



IV. Zihin Sempozyumu
25-26 Mart 2017 – Ankara

*Düşünbil Akademi'nin 25-26 Mart 2017 tarihinde Ankara'da düzenleyeceği IV. Zihin Sempozyumu'nun bu yılki teması '***Sinirbilim ve Felsefe***' olacak. Farklı disiplinlerden akademisyen ve yazarlara açık olan sempozyum için özet bildiri son gönderim tarihi 15 Aralık 2016 olarak belirlenmiştir. Sizler de sempozyuma konuşmacı ve dinleyici olarak katılabilirsiniz. Detaylı bilgi ve iletişim için* **www.dusunbilakademi.com** *adresini ziyaret edebilirsiniz.*

GodFather Dergisi Sayı: 4
Sinema Dergisi
Ekim Kasım 2016
www.godfatherdergi.com

GodFather Dergisi bu sayısını ***inanç/din ve tanrı*** *temalı filmlere ayırdı. Nitelikli makalelerin yanı sıra sinemaya dair birçok konuyu yeni sine-teori dergisinde bulabilirsiniz. Seçkin Kitabevleri ve D&R mağazalarında...*

Libido Dergisi Sayı 23 Çıktı
Zincir Kitabevleri ve
D&R mağazalarında...
Abonelik ve Eski Sayılar Sipariş:
www.dusunbilkitap.com
www.libidodergisi.com
libidodergisi@gmail.com

Kaygımın Azalabilmesi İçin Bana Bir Öklid Alanı Verin
Yazan: Mutluhan İzmir

Nevroz ve Oedipus Kompleksi Nevrozlar ve Katı Süperegolar
Yazan: Cengiz Güleç

Mutlu Olmak Zorunda mıyız?
Yazan: Wilhelm Schmid
Çeviren: Nergiz Karadaş

Depresyon Olarak Adlandırılan Bazı Ruhsal Çöküşler
Yazan: Pierre Skriabine
Çeviren: Arya Karadaş

Depresyon Neyimiz Olur?
Yazan: Olcay Yılmaz

Sevgili Depresyon
Yazan: Bilal Ersoy

Lou Andreas-Salomé'dan Depresyon ve Yaratıcılık Üzerine
Yazan: Maria Popova
Çeviren: Meltem Çetin Sever

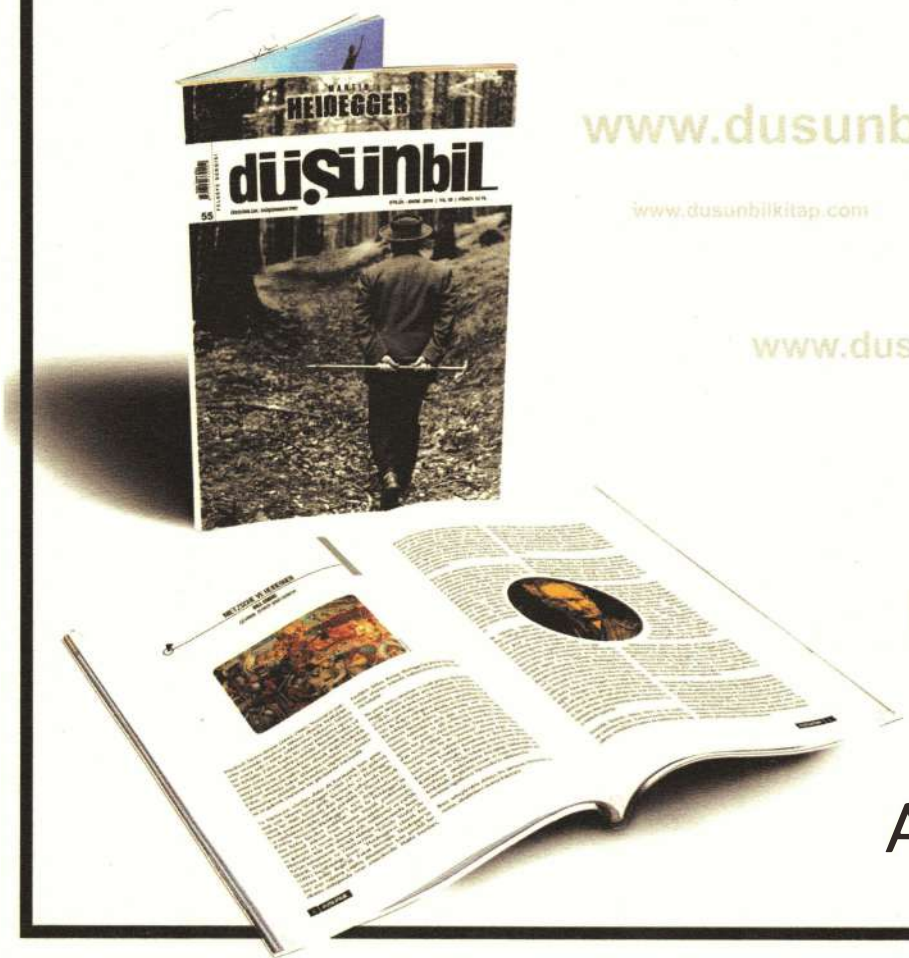
Neden Komünal Yıkanma Sanatına Geri Dönmeliyiz?
Yazar: Jamie Mackay
Çeviren: Kıvanç İvriz

Hayalinizdeki Çocuğunuz ile Gerçekteki Çocuğunuz Aynı Olmayabilir!
Yazan: Olcay Yılmaz

Salinger'in Kayıp Çocukları
Yazan: Arda Kıpçak

www.**dusunbilkitap**.com

www.dusunbilkitap.com



www.dusunbilkitap.com

www.dusunbilkitap.com

www.dusunbilkitap.com

Düşünbil
Yurt İçi
Aboneliği

SEMPOZYUM

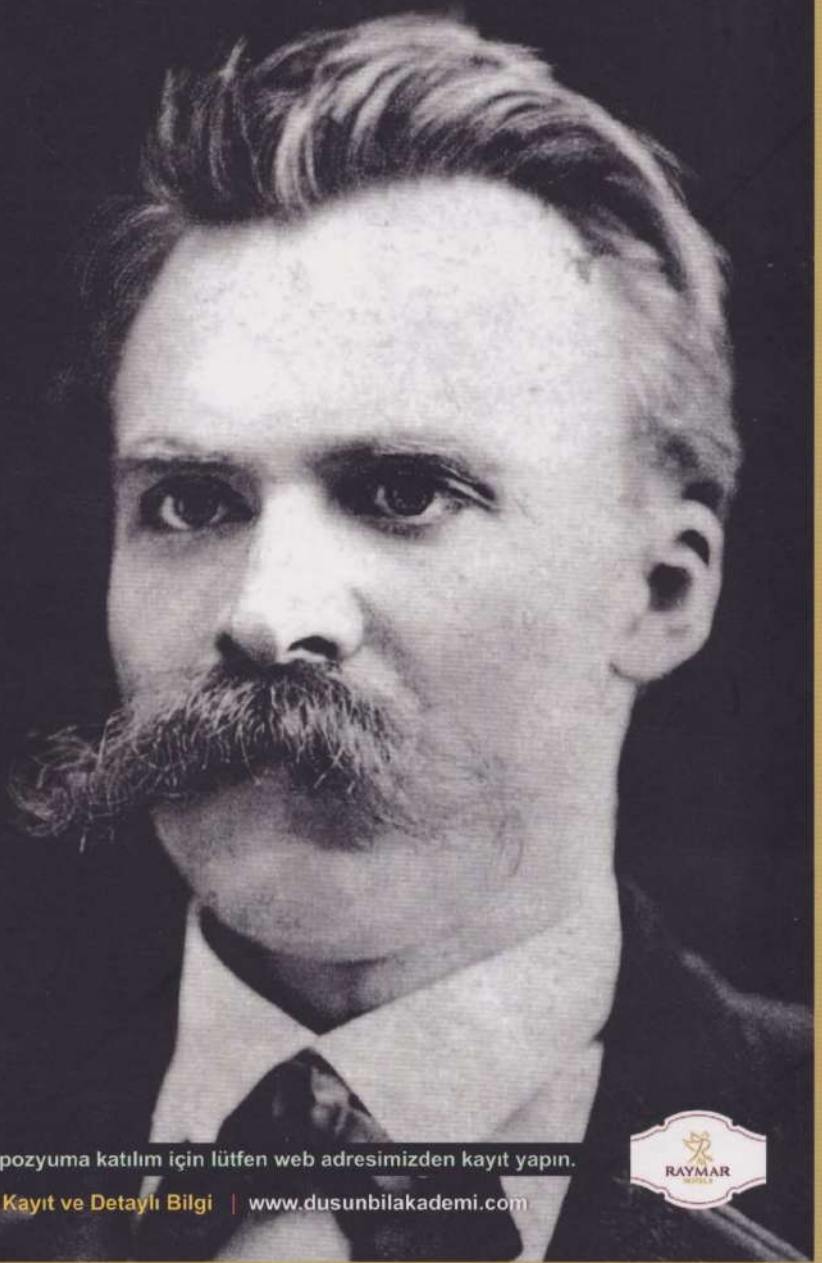
NIETZSCHE

20 KASIM 2016

RAYMAR HOTELS

"Beni öldürmeyen şey güçlendirir."

F. Nietzsche



Sempozyuma katılım için lütfen web adresimizden kayıt yapın.

Kayıt ve Detaylı Bilgi | www.dusunbilakademi.com

düşünbil AKADEMİ

RAYMAR HOTELS